



BERKELEY, CALIFORNIA





Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Fünfter Band. Drittes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1860.

Jahrbücher

Deutsche Geschichte

Verlag

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

Die Geschichte der

27
5174
v. 512

Zum
dreihundertjährigen Gedächtniß des Todes Melanchthons
am 19. April 1860.

1. Hermannii Sauppil oratio de Philippi Melanchthonis studiis humanitatis ¹⁾.

Animi nostri in hac rerum humanarum varietate sollicitudinibus feruntur tanquam fluctibus procellarum impetu concitatis ac, dum praesentia componere et officia vitae necessitatibus iniuncta exsequi studemus, aegre fit, ut ad divinae cogitationem similitudinis erigamur et aeternae rerum unitatis etiam nos particulas esse penitus persentiamus. Cum tamen his demum cogitationibus efficiatur, ut vita vitalis sit et digna, ad eas magnorum virorum pia recordatione certissime excitamur. Ecquosnam vero hoc nomine digniores esse nos Germani quam Martinum Lutherum et Philippum Melanchthonem existimabimus? Neque enim quidquam illis temporibus maius cogitari potest, quibus ad veram Dei cognitionem, tranquillitatem animorum sempiternam, cogitandi vivendique veritatem populi studia totius cernimus spectasse. Ac si morum gravitate, cogitandi libertate, veritatis desiderio vestigandae nec labores ullos neque aerumnas extimescente, viae ac rationis in literis tractandis firmitudine et constantia insignem esse laetamur gentem germanicam, id illorum temporum certaminibus effectum esse, illi aetati unice deberi intelligendum est. Quamquam vero magnae rerum con-

¹⁾ In der Aula der Georgia Augusta den 19. April 1860 gehalten.

versiones unius duorumve hominum quamvis maximorum opera non efficiuntur, nisi semina earum in animis aequalium haeserunt ac diuturnis antea desideriis et molitionibus praeparatae sunt, magna tamen omnia tum demum eventum habuisse non minus certum est, cum vir unus vel pauci quidam ingenii ubertate, animi fortitudine, voluntatis constantia insignes iis, quorum cogitatio quaedam obscura et praesensio in mentibus aliorum esset, vim vitalem addidissent, impedimenta removissent, machinationes adversariorum vicissent. Iure igitur lucis salutisque, quae sacrorum emendatione perfecta Germanis affulsit, auctores Lutherum et Melanchthonem fuisse dicimus eoque nomine in maximorum numero virorum habendos esse iudicamus. Ac si qui eius, cuius memoriam pie veneraturi hodie convenimus, laudibus detrahendum rati administrum tantum quendam et adiutorem secundarum partium fuisse autumant, ii vero a Lutheri ipsius sententia se valde sciunto discrepare. Nam quod ille paucis diebus, postquam Melanchthon Vitebergam venit, Reuchlino hominem admirabilem esse scripsit, nihil paene habentem, quod non supra hominem sit, vel anno proximo multos illum Martinos praestaturum esse et scholasticae theologiae potentissimum hostem futurum Spalatino affirmavit, in eadem per omnem eum vitam sententia perstitisse documentis constat luculentissimis permultis. Quid vero fuit, quod Lutherum theologum gravissimum tanta adolescentis in liberalium artium studio versati afficeret admiratione? Nam Philippus Melanchthon, cum Tubinga Vitebergam vocatus est, annum agebat vicesimum primum. Hoc ut intelligi possit, de ratione studiorum, quam antea secutus erat, quaedam video admonenda esse.

Ac primum quidem haud leve illud fuit, quod puer admodum Ioanne Reuchlino auctore studium literarum graecarum cum latinarum coniungere coeperat earumque magistrum egregium Georgium Simlerum nactus fuerat. Nam sic ei ad fontes ipsos omnium disciplinarum, ad exemplaria illa nativae simplicitatis perfectaeque pulcritudinis aditus patebat. Accessit vero multo gravius aliud, Melanchthonis illud proprium. Cum in Italia studia literarum antiquarum

ex diuturno, quo oppressa iacuerant, sopore in vitam revocarentur, in desperata rerum publicarum omnium conditione salutem unice in eorum, quae antiquitus fuissent, imitatione et redintegratione positam esse existimabant. Sufficit Nicolai Laurentii exemplum attulisse. Sed cum spes illa, quam de emendanda rerum veritate animis conceperant, vana esse intellecta esset, quidquid erat hominum ingeniosorum, ex turbis et miseris temporum suorum in studia literarum tanquam in portum aliquem securum confugiebant, poesis eloquentiaeque veterum elegantiam et pulcritudinem imitando reddere studebant, delectationem animorum sequebantur. Ita factum est, ut studiis a rerum veritate disiunctis haud raro in inanibus sibi et frivolis nugis placerent atque rebus sacris omnibus et gravibus facete irrisis ad morum levitatem delaberentur. Apud Germanos vero quanquam Rudolphus Agricola, Alexander Hegius, Rudolphus Langius, Ioh. Reuchlinus ea gravitate, quae nostrae gentis esse solet, in studiis literarum latinarum et graecarum versati iisque ad animos iuvenum excolendos et rationem institutionis puerilis emendandam usi erant, hi tamen et ipsi artem latine scribendi et eruditionis elegantiam maxime sequebantur. Melanchthonem vero intelligimus grammaticae cognitione accurata aditum ad scriptorum cum latinorum tum graecorum intelligentiam patefieri mature propterea voluisse, ut fontibus cognitae ipsis caligo, quae tunc erat, logicae, dialecticae, rhetoricae, ethicae discuteretur, veritas elucesceret, mores emendarentur. Id cum epistola demonstrat Terentio praemissa, tum apertissime docet, quod in praefatione grammaticae graecae se hominum doctissimorum complurium opera adiutum Aristotelis libros pollicetur editurum et interpretaturum: nomen enim eius iactari, libros ipsos barbarie et ignorantia obrutos neminem nosse. Hac consiliorum gravitate, exemplarium graecorum et latinorum assidua lectione et interpretatione, ardenti omnis eruditionis studio effecit, ut adolescentem duodeviginti annorum Desiderius Erasmus summis extolleret laudibus et in eruditissimis, qui tunc essent, ab omnibus haberetur. Atque in exercitu, qui dicebatur, Reuchlini et ipse fortiter pugnaverant, cum et clarorum virorum ad

Reuchlinum epistolas edidisset et epistolarum obscurorum virorum tela acerbissima sua arte auxisset ¹⁾).

His studiis nitebantur ea, quae Vitebergae quarto die postquam advenit oratione de corrigendis adolescentiae studiis cum summa audientium omnium admiratione explicavit. Ac Lutherus se dignum laborum socium invenisse facile agnovit: ad fontes enim redeundum esse, neque posse literas sacras neque scriptores antiquos recte intelligi nisi linguis latina, graeca, hebraea accuratissime cognitis, ita errorum deliramentis opinionumque vanis commentis expulsis nova omnium disciplinarum fundamenta iacienda puerorumque et adolescentium animos sana institutione ad veritatis et pietatis studium conformandos esse Melanchthon verbis simplicitate perinde ac gravitate insignibus exposuerat. Intelligimus igitur, quomodo factum sit, ut brevi tempore Lutheri et Melanchthonis animi firmissima amicitia iungeretur et ad concordem omnium laborum consiliorumque communitatem sociarentur. Qua societate demum Melanchthonis animum ad theologiam traductum esse quanquam negari non potest, in libris tamen et veteris et novi testamenti recte intelligendis iam Tubingae multum operae et studii eum posuisse linguae hebraeae accurata notitia, epistolae ad Romanos ter repetita scriptio, alia testimonia multa fidem faciunt. Atque in oratione, de qua dixi, se grammaticae graecae difficultatem Homeri et epistolae ad Titum lectione temperaturum esse promittit. At quantum eius studiis in ipsa theologia positus debeatur, qui post me dicet, vir venerabilis eruditissime explicabit; meum est docere linguarum veterum eum accuratissima institutione, Graecorum et Latinorum scriptorum interpretatione, philosophiae disciplinis ad veritatem et simplicitatem revocatis, gymnasiorum forma et legibus sapientissime constitutis de Germania ac de universo genere humano immortaliter meritum esse.

Ac Melanchthonem ipsum his studiis suis maximam vim tribuisse in iisque sibi maxime satisfecisse non tantum inde

¹⁾ Quod in volumine earum altero habetur, carmen rithmicale Magistri Philippi Schlaurauff', Melanchthoni recte tribui versus ii, quibus Philippi Melanchthonis ipsius mentio facta est, luculenter ostendunt.

apparet, quod ea, etiamsi delatum sibi Luthero auctore munus professoris theologiae suscepit et in ecclesiae rebus tuendis et ordinandis cum vivo Luthero tum vero mortuo temporis et operae plurimum consumsit, summa tamen constantia per quadraginta duo annos usque ad mortem retinuit, sed etiam eo firmissime comprobatur, quod doctoris theologiae nomen saepissime oblatum nunquam accepit, sed per omnem vitam magister liberalium artium vocari maluit. Ac quantum ille studiorum fervorem Vitebergae scholis suis accenderit, difficile nunc est cogitando assequi. Transferte animos, auditores humanissimi, in illa tempora et effingite vobis imaginem scholae, qua ille Homerum interpretando grammaticae graecae praecepta confirmabat, proprietatem sermonis graeci explicabat. Sexcenti auditores oculis et animis in adolescentem intentis, inter eos Lutherus ipse atque alii viri gravissimi, vel assident vel astant, oculorum splendore generosam animi lactitiam prodere, non verbis, sed aspectu taciti admirationem inter se testari. Ac cogitate, quaeso, fama de Melanchthone per Germaniam, Galliam, Italiam, Hispaniam, Hungariam, Poloniam, Daniam volitante quantum non Germanorum tantum sed etiam exterorum hominum numerum Vitebergam allectum esse constet, considerate, per quam longam ille seriem annorum munere suo functus sit, perpendite denique academiam vitebergensem Ioanne Fridrico ad Mulbergam devicto et in captivitatem abducto disturbatam et dissipatam Melanchthonis maxime constantia restitutam esse. Nam ita demum recte existimare poteritis, quantam illius disciplina vim ad literarum omnium studia emendanda habuerit, quam altas eius institutio radices in animis Germanorum egerit. Quanta vero varietas rerum fuerit, quas scholis academicis pertractaret, paucis explicabo. Primum quidem ex scriptoribus Graecis Homeri, Hesiodi, Theognidis, Pindari, Sophoclis, Euripidis, Aristophanis, Theocriti carmina, Demosthenis, Aeschinis, Lycurgi orationes, Aristotelis libros ethicorum et politicorum, Claudii Ptolemaei quadripartitum, Luciani et Plutarchi scripta nonnulla interpretabatur, ex Latinis Terentii et Plauti fabulas, Vergilii carmina, Ovidii libros fastorum, Ciceronis orationes complu-

res, libros de Oratore et de Officiis, Plinii historiam naturalem, Taciti Germaniam. In quibus libris interpretandis ita versatus est, ut rationes grammaticas, sententiarum nexum, dispositionem, artem et consilium scriptoris, res difficiliores brevissime explicaret, graeca latine verteret. Deinde vero artem rhetoricam, dialectica, doctrinam morum, physica explicabat: quibus scholis quantum profuerit, iudicari non potest, nisi cognitis iis, quae antea recepta fuerant. Ita intelligimus, quam recto iudicio, quanta animi libertate, quanta constantia opus fuerit, ut inveteratae iugo barbariae excusso Aristotelem maxime secutus aliosque auctores veteres ad veritatem et simplicitatem disciplinas illas revocaret. Aliquoties etiam historiam rerum ab eo breviter enarratam esse constat. Denique commemorandum est plus semel etiam hebraearum literarum elementa ab eo exposita et primis certe annis grammaticae graecae praecepta ita tradi solita esse, ut facilioris scriptoris lectione adhibita illustrarentur et confirmarentur, de qua re me paullo ante dicere meministis. Neque vero tantum scholas de his rebus omnibus habuit, sed permulta typis descripta nullis neque locorum neque temporum terminis circumscripta effecerunt, ut etiam latius semina doctrinae philippicae dispergerentur. Atque institutiones grammaticae graecae, quas cum Tubingae versaretur primum ediderat, quindecies repetitas esse invenimus. Secuti sunt institutionum rhetoricarum libri tres, dialecticorum libri quatuor, philosophiae moralis epitomae libri duo, commentarius de anima, initia doctrinae physicae. Ad historiam pertinet cura, qua Ioannis Carionis chronica, quibus in historia rerum enarranda usus fuerat, postremis vitae annis ita adaucta et mutata edidit, ut opus Melanchthonis dicendum esset, sed cum narrationem usque ad Carolum Magnum deduxisset, mortuus est. Denique dicendum est de grammatica latina, quam cum anno vicesimo quinto primum edidisset, deinde ab Ioach. Camerario et Iacobo Micyllo accessionibus multis aucta, a Mich. Neandro in brevius contracta, plus ducentos annos in gymnasiis et Germaniae et exterarum gentium usurpata est et vix dici potest, quantum utilitatis simplicitate sua et perspicuitate attulerit. Nam quanquam conce-

dendum est et singula multa haud recte tradita esse neque rationem et viam, quam sequitur, per omnia probari posse, in quibus erroribus detegendis Iulium Scaligerum et Nicodemum Frischlinum paucis annis post eius mortem magnopere se iactasse invenimus, tamen si vel cum Donato vel cum aliis libris grammaticis, quibus antea usi erant, comparamus, tantum iis Melanchthonis curam praestare facile intelligimus, ut singulis illis erroribus eius laudes ne minimum quidem obscurantur. Praeterea libros graecos et latinos per multos typis describi iussit, ex quibus Aristophanis Nubes, Arati phaenomena, Demosthenis orationes in Aristogitonem, Hesiodi carmina, Lycurgi leocrateam, Pindari versionem latinam, Ciceronis libros de Officiis et orationes complures commemorasse sufficiat. Quanta vero ille diligentia in interpretandis scriptoribus usus sit ut existimare possitis, commemo versionem leocrateae Lycurgi docere compluribus locis graeca rectissime ab eo ita correcta fuisse, ut his nostris temporibus legendum esse homines docti viderunt. Ac quanquam de iis, quae ad theologiam pertinent, mihi dicendum non est, tamen meum est hoc addere, sanam illam interpretandi rationem, quam in scriptoribus graecis et romanis sequebatur, etiam ad libros sacros ab eo translatam esse, qui iisdem legibus scriptorum graecorum latinorumque et librorum sacrorum interpretationem contineri identidem affirmavit. Et hac arte et accurata sermonis graeci notitia quantum Luthero in vertendis libris sacris profuerit, non opus est documentis comprobare, cum Lutherus ipse haud raro amplissimis verbis testificatus sit. Denique huc pertinet sermonis castissimam proprietatem, elegantissimam tenuitatem, victricem simplicitatem, quam in Melanchthonis libris et aequales admirabantur omnes et nos iure admiramur, etiam in locis communibus et confessione augustana conspicuam esse: quae virtutes quantum contulerint, ut libri illi vi veritatis animos percellerent, facile est ad intelligendum.

Ad aliud venio. Institutionem puerilem Melanchthon gravissimum esse et necessarium omnis animorum culturae fundamentum eaque sapienter regenda salutem publicam contineri firmiter tenebat. Quare cum Vitebergae gymnasium

non esset neque ut constitueretur admonitionibus suis efficere posset, postquam filiam Hieronymi Crapp, consulis vitebergensis, in matrimonium duxit, per decem fere annos satis magnum numerum puerorum et adolescentium in domum suam recepit, quos privata institutione erudiret. Ac permulta, quae deinde in constituendis gymnasiis prudentissime monuit, hic videtur domi suae usu quotidiano perspexisse, grammaticam latinam his discipulis eius domesticis primum destinata fuisse constat. Duo vero prae ceteris commemoranda esse existimo. Primum enim prudentissimo consilio non diu in formis tantum et regulis discendis animos discipulorum retinendos esse censuit, sed iis quae prorsus necessaria essent cognitae quam primum lectionem scriptorum cum grammatica institutione coniungendam et exemplis ita suppetitae formarum regularumque notitiam confirmandam esse vidit. Id quod postea prorsus neglectum est, ut Wolfgango Ratichio et Ioanni Matthiae Gesnero in commendanda ea ratione, quam Melanchthon multo ante secutus erat, multum operae consumendum esset. Quid? ne nunc quidem inutilis fuerit et supervacanea rationis melanchthoniae commendatio. Sed etiam aliud dignissimum est, in quo etiam nunc omnes, qui puerorum institutioni se dederunt vel daturi sunt, exemplum Melanchthonis summo studio sequantur. Dico amorem vere paternum, quo pueros curae suae traditos complexus est. Cuius amoris singula exempla permulta memoriae tradita sunt, sed magis etiam comitate cernitur, qua disciplinam domesticam ad puerilium animorum cogitationes accommodavit. Sic certaminibus musicis institutis eum, qui vel carmine vel scripto vicisse videretur, corona hederacea ornabat eique praesidium (*προεδρίαν*) coenae domesticae concedebat et carmine honores gratulabatur. Quem vero in literis et moribus praestare ceteris iudicaret, regem puerorum creabat eiusque opera in regendis reliquis utebatur. Deinde instituerat, ut interdum fabula Terentii, rarius Plauti, Euripidis, Senecae a discipulis suis publice ageretur, neque ipse prologum a se compositum declamare gravabatur. Vix possumus cogitando assequi, quomodo vir occupatissimus his rebus omnibus satisfecerit. Ea vero, quae a Valentino Trotzen-

dorfio postea Goldbergi instituta esse narrantur, similitudinem illius disciplinae Melanchthonis domesticae referre non est quod moneam. Neque vero in hac schola domestica regenda se continuit Melanchthonis studium emendandae institutionis puerilis, sed principes et urbium magistratus non destitit admonere, ut gymnasia instituerent, ac si qui adhortationibus eius obtemperassent, consilio suo eos adiuvare praeceptoresque eruditos et bene moratos commendare semper promptus paratusque erat. Sic anno quingentesimo vicesimo quinto Islebienses et Magdeburgenses eum consuluerunt, sic anno proximo Norimbergenses in gymnasio aperiendo omnia ad eius consilium voluntatemque constituerunt. Ac multo etiam maiorem vim ad scholas emendandas aliud habuit. Cum enim ab Ioanne electore Melanchthon anno vicesimo septimo ad ecclesiarum statum et scholarum examinandum in Thuringiam missus esset et quam misera esset scholarum conditio cognovisset, necessarium esse intellexit certam regulam exstare et normam, ad quam rationes ecclesiarum et scholarum dirigerentur, et consilio cum Luthero communicato libellum brevissimum, quo illa contineretur, sed sapientiae plenissimum scripsit. In quo quanquam ternos tantum vult ordines discipulorum in gymnasiis esse, graecas literas non docendas dicit, admissa non sunt nisi quae prorsus necessaria esse viderentur, prudentissime tamen multa monentur, quibus certa institutionis puerilis fundamenta contineri etiamnunc concedendum est. Nam quanquam postea ab initiis illis profecti Val. Trotzendorfius, Io. Sturmius, alii discipulos in plures ordines dividendos esse viderunt, multa quae deessent, suppleverunt, multa rectius constituerunt, fundamenta tamen ea esse, quae Melanchthon iecerat, facile agnoscimus. Quae praestantia illius libelli effecit, ut postea haud scio an nullum in iis regionibus, in quibus sacra emendata essent, gymnasium conditum sit, quin a Melanchthone rectorem et reliquos praeceptores constitui vellent. Neque tantum in gymnasiis condendis Melanchthonis consiliis usi sunt, sed etiam in constituendis academiis literarum marburgensi, regionimontana, ienensi multa ad voluntatem eius instituta esse certis testimoniis constat.

Denique quam salutaris fuerit Melanchthonis disciplina literis et artibus, permagnus ostendit discipulorum numerus ex omnibus fere regionibus Germaniae oriundorum, qui vel gymnasiis sapientissime rectis vel libris eruditione et arte insignibus praeclare meruerunt et nominis claritatem invenerunt. Nomino primarios, Valentinum Trotzendorffium Silesium, Ioachimum Camerarium Bambergensem, Iacobum Miccyllum Argentoratensem, Georgium Sabinum Brandenburgensem, Ioannem Stigelium Thuringum, Georgium Fabricium Saxonem, Petrum Vincentium Silesium, Michaellem Neandrum Lusatum, Hieronymum Wolfium Oettingensem, Petrum Lotichium Hassum, quibus addo Iacobum Meisterum Silesium, qui gymnasium gottingense per aliquot annos magna cum laude rexit.

Ita mihi videor satis demonstrasse, auditores spectatissimi, Philippum Melanchthonem iure praeceptorem Germaniae, statorem artium liberalium studiorumque humanitatis et ab aequalibus nominatum esse et nunc nominari neque satis magnam unquam ei gratiam a nobis haberi posse. Nam si Lutheri doctrina effectum est, ut studia humanitatis vera pietate et virtute tanquam fundamentis firmissimis niti existimarentur, si Lutheri auctoritate atque exemplo, quod Melanchthon summo studio expetebat, ut institutio puerilis emendaretur et gymnasiorum bene institutorum numerus augeretur, maximopere adiutum et sustentatum est, at Melanchthonis eruditione et exemplo factum esse intelligimus, ut sacrorum emendatio omnibus, qui veritatis et humanitatis studiosi essent, commendaretur, ut etiam, quibus sacrorum emendatio non probaretur, tamen eruditionis studio cum adversariis certandum esse perspicerent, ut doctrinae christianae veritas nisi animis liberaliter excultis perspicui non posse existimaretur, ut etiam per tempora luctuosissima rixarum theologicarum et belli tricennalis fundamenta tamen certa manerent, quibus cum tandem laetiora patriae tempora rediissent studia saniora niti possent. Nec quidquam puto celsius cogitari posse, quod animo intueamur, quam duumviros illos ingenio et animo diversissimos, consiliorum gravissimorum communione et vero amore coniunctissimos. Ex septentrio-

nali alter, alter ex meridionali Germania oriundus, corpore robustus ille et firmus, hic statura parva et debilis, ingenio ille naturali vi et ubertate insigni, hic eruditione elegantissima subacto, sententiarum gravitate novarum ille, hic acumine excellens et cogitationum acquabili perspicuitate, sermonis vi et impetu invicto animos frangens alter, alter eleganti tenuitate et simplicitate victrici de veritate persuadens, affectibus vehementissimus, pugnae amantissimus, fortissimus, sententiae etiam in parvis rebus tenacissimus ille, hic placidissimus, in studiorum tranquillitate maxime sibi placens, pavidus, in levioribus facile aliorum sententiae cedens: alterum tempestati impetu atroci pestifera omnia secum auferenti recte contuleris, solis radio alterum nebulas et tenebras placide dispellenti. At iidem illi pares sibi fuerunt pietate verissima, veritatis studio nec labores ullos nec pericula fugiente, rerum humanarum omnium prae divinis contemptu sanctissimo, nati ignobili loco, alter rustici, opificis alter filius, animo generosissimus uterque, eorum, quae vera et gravia esse existimarent, propugnator constantissimus, coniugis liberorumque caritate summa, beneficentia et liberalitate admirabili, honestate morum eximia, patriae amore sincero insignis pariter uterque.

Facite igitur, auditores spectatissimi, humanissimi, ut haec virtutum humanarum exemplaria immortalia pii gratique intueamini ac strenue imitari apud animos constituatis. Ita digne hunc diem celebrabimus Philippi Melanchthonis memoriae sacrum.

Te vero, Deus aeternae, precamur, ut haec memoria in animis Germanorum hodie suscitata perpetuo vigeat, tu dvis patriae fausta omnia, tu mala et pericula imminencia benigne averruncassis.

2. Rede, gehalten bei der academischen Feier zu Göttingen, von Dr. J. A. Dorner.

Die Sitte der Kirche feiert den Todestag ihrer Helden, der ihr ein Freudentag für dieselben, der Geburtstag zu einem

neuen, höheren Dasein ist; denn sie feiert das Leben ihrer großen Männer, nicht bloß als edles natürliches, sondern als den Tod überwindendes ewiges Leben, dessen Verklärung und Befreiung von den irdischen Schranken selbst der leibliche Tod dienen muß. Aber in diesem Sinne kann der Todestag eines Mannes seinem Andenken nur gewidmet werden, wenn schon in seinem diesseitigen Dasein die Kraft des todüberwindenden Lebens gewaltet und den ewigen Kern der wahren Persönlichkeit enthüllt hat. Versöhnt kann der Blick auch auf dem Todestag solcher Männer ruhen, die schon vor ihrem Tod das wahre Lebensziel gefunden und aus ihrem ewigen Schatze heraus sei es länger oder kürzer zum Besten der Menschheit gelebt und gewirkt aber auch gelitten und geduldet haben. Da wird das Gedächtniß des Tages ihres Heimganges zur Einladung an die Nachwelt, dankend für das, was sie an ihnen gehabt, stille zu stehn und ihr abgeschlossenes Tagewerk frommen Sinnes zu überblicken, damit uns nichts Heilsames verloren gehe, was in ihnen geschenkt war. So wird ihr Todestag uns zur Aufforderung, daß auch wir ein Stück der Ueberwindung des Todes und der Vergänglichkeit vollbringen, indem wir dem Erblaffen der Erinnerung, das auch eine Art Tod ist, steuern. Die Ehre gebühret Gott allein: aber wir ehren ihn nur wahrhaft, wenn wir ihn auch in seinen Werken und Werkzeugen erkennen und preisen lernen; er hat nicht selbstlose Creaturen gewollt, sondern die durch seinen Geist auch etwas für sich seien; lebendige Abbilder seiner selbst. Darum wissen wir, daß in der Dankbarkeit und Pietät gegen hochbegnadigte Rüstzeuge Gottes wir ein gottgefälliges, Gott selbst ehrendes Werk vollbringen: vor Allem wenn die dankbare Erinnerung den Weg zu gehen sucht, den besonderen Gottesgedanken, den das abgeschlossene Leben einer solchen Persönlichkeit darstellt, zu erfassen und einzuprägen.

Indem wir aber in diesem Sinne an dem heutigen Tage die Verdienste Philipp Melancthons als des vieljährigen Genossen und Mitreformators Dr. M. Luther's um die evangelische Kirche und Wissenschaft betrachten, so ziemt es sich, daß wir das Herz weit machen für den Reichthum der Gaben und Eigenthümlichkeiten, die Gott für sein Werk in der Menschheit aushielet und verwendet. Zwar die Schulen großer gleich-

zeitiger Männer haben nur zu oft sowohl in der Kunst und Wissenschaft als in der Kirche die Unart an sich, daß ihre Bewunderung des Einen die gerechte Anerkennung des Andern ausschließt, und was in dem Gedanken Gottes und in der Geschichte zusammengeordnet ist und zusammenstimmt, in Widerspruch setzt. Sie machen sich arm, und dünken sich damit reicher; sie machen, was herrlich ist als Glied oder Theil, zum Ganzen, aber die Rehrseite ist, daß ihnen das Ganze zum Theil zusammenschrumpft. Ueber solche Enge und Eigenwilligkeit erhebt uns aber am sichersten die wirkliche Erkenntniß von Männern, wie Luther und Melancthon waren. Wahrhaft große Männer sind immer auch demüthig gewesen, fähig und bereit, neidlos das Große in Andern anzuerkennen. Selbst auf den Höhen stehend stellt ihnen auch die Welt sich größer und das geschichtliche Werk Gottes in der Welt als kühner angelegt dar, und eben weil sie von der Größe dieses Werkes die eindringendere, umfassendere Erkenntniß haben, wissen sie auch, daß keine einzelne menschliche Persönlichkeit zureicht, um mit ihrer Kraft und Thätigkeit das Gesamtwerk zu umspannen. Wenn nun unter solchen Männern gegenseitige Anerkennung und Hochachtung zu den wenn auch nicht regelmäßigen doch nicht seltenen Erscheinungen gehört, so haben wir doppelte Ursache, an einem Luther und einem Melancthon auch darob uns zu erfreuen, daß der Eine die Freude und der Stolz des Andern gewesen ist, daß sie gerade durch ihre Verschiedenheit aneinandergefettet und zu einer weltgeschichtlich fruchtbaren Freundschaft zusammengeschlossen gewesen sind, einer Freundschaft, die uns wie in einem Lebensbilde die weite Umfassungskraft der evangelischen Kirche darstellt.

Für das Erste, worauf es bei der Kirchenreform des sechzehnten Jahrhunderts ankam, nemlich für die Herstellung des Evangeliums in seiner Reinheit, für den damit neugewonnenen idealen Lebensgehalt, der als kräftiges Princip reinigend und befruchtend alle Lebensgebiete durchdringen soll; für die in Vergleich mit dem Mittelalter neue, höhere Stufe der Aneignung des Christenthums ist Luthers geniale Persönlichkeit das gottberufene Organ gewesen durch die Tiefe seiner Glaubenserfahrung und durch seine aus dem tiefsten Gemüthsleben quillende Originalität, welche im Bunde mit einer schwungvollen Fantasie die religiösen Gegenstände die

er behandelt wieder in dem Glanz der Ursprünglichkeit strahlen läßt. Wie er nur durch die schwersten inneren Kämpfe zu seiner evangelischen Anschauung Gottes, seiner selbst und der Welt siegreich hindurchgebrungen war, so hat er dann auch in dem kritischen Theil des Reformwerkes, der von jenem positiven evangelischen Gehalt getragen ist, neben dem sichern Tact der Diagnose der kirchlichen Krankheiten und ihrer tiefsten Ursachen das männliche unbewegte Gemüth gezeigt, das auch Zwingli an ihm bewundert, den furchtlosen Glaubensmuth und Heroismus des Bekenners. Versteht man nun unter der Reformation nur das Auftreten jenes neuen, idealen Gehaltes, das Erschließen des evangelischen Heilsweges durch die Predigt vom Glauben als dem Medium um der Versöhnung in Christus und der Kräfte des ewigen Lebens theilhaft zu werden, so steht Luther freilich ganz einzig als Reformator da. Nicht blos Melancthon, sondern auch Calvin hat sich in dieser Hinsicht empfangend und aneignend zu ihm verhalten, er ist jedenfalls unter den Reformatoren in dieser Beziehung der Bahnbrechende, Grundlegende gewesen. Nur jene gottinnigen Männer der edleren deutschen Mystik, ein Tauler, Th. von Kempen, Wessel, Th. Savonarola können hierin seine Vorbereitung genannt werden. Aber der Eintritt des neuen, reformatorischen Princips auch in der Reife und Reinheit, die es in Luthers Persönlichkeit gewonnen, war noch nicht Kirchenreform und ebenso wenig war es die Bewegung und Gewinnung einzelner Gemüther, die seine Geistesrede ergriff und zum Frieden führte. Hatten doch nicht einmal jene frommen Genossenschaften der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens eine Kirchenreform bewirkt. Der edle Wein des neuen göttlichen Lebens, das Luthers Glaube gekostet, durfte nicht wieder in der Zelle eines engeren oder freieren Mönchthums verschlossen gehalten bleiben; er war andrerseits in Gefahr, in freiem, freude-trunkenem Mißbrauch verschüttet zu werden, wenn er nicht die Gefäße und Formen für Aufbewahrung und angemessene Verwendung fand. Diese Erwägung zeigt, wie nöthig für eine wahre Kirchenreform auch eine neue dem neuen Gehalt entsprechende Gestalt der Kirche selbst war. Erst damit, daß dieses gelang, kam der jahrhundertelange kirchliche Reform-Proceß der in Luther innerlich zu einem Abschluß gelangt war, zum Stehen, die Reform

zu dauernder, weltgeschichtlicher Macht. Auf dieser Seite ist Melanchthon's Beruf zu suchen.

Ein klares Siegel für die Reformation als ein Gotteswerk ist die bekannte Thatsache, daß Luther noch geraume Zeit nach dem Anschlag der Thesen die Tragweite dessen was er begonnen noch nicht überschaute. Er hat nicht etwa einen Plan der Kirchenreform gefaßt und fertig herzugebracht; ebenso wenig ein Lehrsystem, sondern er hat nur sein Gewissen unverletzt erhalten und hindurchretten, die ihm anvertrauten Seelen aber vor seelengefährlichen Mißbräuchen und Irrthümern als Hirte und Doctor der Theologie behüten wollen. Was er hatte, das war er, eine im evangelischen Glauben gewurzelte, gottgeseyte Persönlichkeit, die ihre Gotteskindschaft sich nicht rauben oder verdunkeln ließ, und deren Mund überging von dem wovon das Herz voll war, sorglos in allen äußeren Anfechtungen, ohne auch nur um Bundesgenossenschaft in der Zeit sich umzusehen.

Als nun aber 10 Monate nach jenem 31. October der 21jährige Professor der griechischen Sprache Phil. Melanchthon seine Antrittsrede zu Wittenberg hielt (am 29. Aug. 1518), worin er in kurzen aber gewichtigen Andeutungen den Zusammenklang der besten Bestrebungen der Zeit vornemlich der studia renascentia mit dem neu aufgedeckten Evangelium pries und in großen meisterhaften Zügen das Hoffnungsbild einer neuen Zeit aufrollte, wo jede Kunst und jede Wissenschaft, neu erblühend im erfrischenden Rückgange zu den Quellen, ihre neue besondere Würze einem veredelten menschlichen Dasein darbieten, durch sie alle aber und durch das ganze Haus der Menschheit die köstliche Nardensalbe des Evangeliums wie himmlischer Duft hindurchbringen werde: da lauschte schon Luther in frohester Spannung den Worten des edeln Jünglings: es grüßten sich ihre Geister schon in dieser ersten Begegnung und Luther ahnte ja erkannte alsbald die köstliche Gottesgabe, die ihm für das begonnene Werk in dem Manne geschenkt sei den er freudetrunken (14. Dec. 1518 an Reuchlin) einen wunderbaren fast übermenschlichen Mann, bald aber seinen Philippus nennt. Und indem sich zwischen Luther und dem Repräsentanten des Humanismus, dessen Name schon in vorderster Reihe glänzte, der aber Alle an Adel der Gesinnung übertraf, ein heiliger Bund der Seelen schloß: erweiterte sich alsbald der

Blick für die weitgreifende Bedeutung und den Umfang des begonnenen Werkes: in Melanchthon aber, den er in Sprachgelehrsamkeit und wissenschaftlicher Kraft bald als seine Autorität ansah, war er sich bewußt, den Mann gefunden zu haben, der das Werk in größere Dimensionen hineinzuleiten und durch solide Unterlagen zu befestigen vermöchte. Aber wie schaut auch Melanchthon in Bewunderung und Begeisterung an dem mächtigen Geiste Luthers empor, dem er in Dingen des evangelischen Glaubens Anfangs wie ein Neuling gegenüberstand. Zwar dem Evangelium war er schon geneigt, hatte sich mit dem neuen Testament, besonders dem griechischen Text des Römerbriefes viel beschäftigt. Er hat nicht, wie so viele besonders italienische Humanisten, die neu erschlossene Welt der schönen Formen nur zu einer Sache des Genusses oder aesthetischen Spieles gemacht: auch nicht, wie selbst Erasmus, nur als Mittel der Verfeinerung der Sitten und der Ausbildung der Intelligenz, als Handhabe zu aristocratischem, wohl auch satyrischem Selbstgenuß. Er war auf den Inhalt gerichtet, auf Erkenntniß des Wahren und Guten, das für Alle ist; er war ein echt deutsches Gemüth, dem nicht die vereitelnde Begeisterung für die bloße Schönheit der Form, Fülle und Eleganz der Sprache möglich war, sondern dem es auch in den Künsten und Wissenschaften auf die Kunst wahr zu denken und recht zu leben vor Allem ankam. Dieser Gewissenszug mußte ihn dem innern Heiligthum der Reformation zuführen, die ja, so weit als sie menschlich ist, nichts Anderes als eine Gewissensthat war, nach ihrer göttlichen Seite aber die Gewissensbefriedigung. Nun, in jenem Freundschaftsbund mit Luther hat er in das große, durch das Wort von der freien Gnade geheilte und beseligte Herz des Glaubenshelden hineingeschaut, und der große Humanist, der zuvor wohl ein williger Hörer und geneigter Betrachter gewesen war, empfing jetzt, getränkt mit der Fülle des reformatorischen Glaubens gleichsam die Geistestaupe und Confirmation und wurde durch persönliche Erfahrung der evangelischen Wahrheit zu einem Zeugen und Bekenner.

Und alsbald 1521 bethätigte sich nun sein besonderer reformatorischer Beruf in Aufstellung der ersten evangelischen Glaubenslehre. Luther war es, der ihn, den demüthigen Mann, welcher immer erst von Andern hören mußte, wie Großes er in

sich trage und gebe, zwang, dieses sein Licht leuchten zu lassen vor der Welt. Was die Loci theologici Melanchthons in ihrer Zeit und für viele Generationen bedeuteten und wirkten läßt sich daraus ermessen, daß sie noch im sechzehnten Jahrhundert in etwa hundert Ausgaben erschienen. Wie machten sie besonders auf Luther einen Eindruck, da er das was ihn bewegte und was er mehr nur nach Gelegenheit wie der Geist ihn trieb, stückweise auszusprechen mußte, nun zum erstenmal in geschlossenem Zusammenhang als ein wohlgefügtcs Ganzes, dessen Theile einander gegenseitig tragen, gegenständlich, gemeinverständlich sich gegenüber sah! Wie wuchs da die Zuversicht zu der Probehaltigkeit wie der universalen Kraft und Bedeutung des reformatorischen Princip8, die Erkenntniß, daß eine ganze in sich harmonische neue Weltanschauung darin enthalten sei! Man spürt Luthers Urtheilen über diese Loci Melanchthons als „das beste Buch seit der Apostel Zeiten, als das Buch das des Canons würdig sei,“ den überströmenden Jubel und das Gefühl an, daß die reformatorischen Principien, neu eingetreten in die Welt des objectiven Gedankens, mit diesem Werke zu einer Gedankenmacht geworden sind, welche der Reformation die Gewähr der Dauer und die Kraft der sicheren Selbstüberlieferung zubringe. Damit ist die reformatorische Wahrheit aus dem Verschluß der einzelnen, allerdings in dieser Erfüllung der Zeiten sich mehrenden Seelen herausgetreten und hat sich angeschickt, geeinigt mit aller Bildung der Zeit zu einem Gemeingut zu werden, kurz in die Form einzugehen, wodurch sie zur Grundlage eines erneuten kirchlichen Gemeinwesens, zum Gemeindebekenntniß werden konnte.

Melanchthon ist nicht der hohe Geist, nicht die großartige religiöse Originalität, nicht die gewaltige Macht der begeisterten Rede Luthers gegeben, welche die Massen mit sich fortreißt. Aber zu der starken Wirkung mußte auch die nachhaltige und sicher gründende hinzukommen. Und hiefür war Melanchthons Art angethan. Ihm wohnt nicht hoher Schwung und Gluth, wohl aber die Wärme einer stillen alles durchdringenden Begeisterung bei. Er ist nicht eine poetische oder künstlerische Natur im engeren Sinne, und doch hat er eine künstlerische Art auf dem Gebiete der Wissenschaft und des sittlichen Lebens, ist voll zarten Sinnes und gestaltender Kraft für die Harmonie und das Maaßvolle in

Gedanken, Rede und Leben. Alles Formlose, Chaotische, Unklare ist seinem wohlgeordneten Gemüth und klaren Verstande zuwider: er ruht nicht, bis die Gegenstände, die ihn stark ergriffen haben, durch die Kraft des nüchternen, männlichen Verstandes in klare, gereifte, präcise Gedanken gefaßt und zu besonnener, reinlicher Darstellung gebracht sind, fähig die Ueberzeugung dauernd zu bestimmen. In Luther verbindet sich das religiöse Gefühl, das in kräftigeren Pulsen bei ihm geht, unmittelbar mit der Fantasie und schafft durch sie sich seinen plastischen, hinreißenden Ausdruck, sei es in begeisterter Rede, sei es in der Einfalt und kindlichen Sprache des Katechismus, der das Tiefste und Innigste wie in einer Reimfülle dem Gemüthe übergibt, sei es endlich in h. Thrif in Lied und Ton. Wohnt ihm die Gabe der *Προφητεία* im neutestamentlichen Sinne bei, so hat Melanchthon die Gabe der *διδασκαλία* und *ἐκμνησία*. Bei diesem tritt das religiöse Gefühl nicht in die Fantasie aber in das universale Denken ein, und so ist er auf klare Auseinanderfaltung jener Fülle, die Nachweisung des innern Zusammenhanges der Glieder und der Consequenzen der reformatorischen Wahrheit, auf Bildung einer sich gleichbleibenden, allseitig erwogenen und von Stimmungen unabhängigen Ueberzeugung, endlich auf harmonische Durchführung derselben in der ganzen Welt des Denkens und Handelns gerichtet. Er hat mit einem Worte den Sinn und den Takt für das Gemeingültige, das nach Abstreifung des bloß Individuellen sich auch in dem schlichten alltäglichen Werktag Leben durch die Kraft wohlbegründeter Ueberzeugung zu erproben hat.

Das ist die Gabe, die Luther der Kirchenverbesserung schon durch jenes erste Hauptwerk Melanchthons zugeführt sah. Allerdings nehmen wir wahr, wie in der Zeit wo die Loci zuerst erschienen, Melanchthon von Luthers königlichem Geiste so hingenommen ist, daß er seiner eigenen Individualität nicht vollkommen mächtig bleibt. Das zeigt sich besonders in zwei Puncten: erstens in Betreff des Aristoteles. Während er in Tübingen wie in seinen Wittenberger Anfängen sich mit dem Plan getragen hatte, ihn mit einigen dazu gewonnenen Genossen in commentirender kritischer Ausgabe herauszugeben (denn, überall auf die Quellen zurückzugehen gewohnt, sagte er: der wahre Aristoteles, der auch der Philosophie eine Regeneration bringen müsse, sei

nicht mehr bekannt, sondern bloß seine scholastische Carrikatur), so stimmte er von 1519 an eine Zeit lang in die harten Urtheile Luther's über Aristoteles ein. Ebenso zweitens, in die radikale Leugnung der menschlichen Freiheit, die er eine Zeit lang wie Luther für die nothwendige Vorbedingung der Lehre von der freien Gnade und Erwählung ansah. Aber doch, was zunächst das Letztere betrifft, ging er nie dazu fort, die Brücke des Gewissens abzubrechen, die von dem natürlichen Leben in das bewußte christliche hinüberführt: das sittliche Gesetz wie es unvertilgbar dem vernünftigen Geiste eingeschrieben ist, ist ihm der heilige *Παδαγωγός* auf Christus geblieben. Das hat sich hell und deutlich schon 1527 gezeigt, wo er bereits und zwar doch im wesentlichen Einklang mit Luther seiner Eigenthümlichkeit sich wieder mächtig geworden zeigt. Er ist es, der bewußt das Menschliche nicht will von dem Christlichen losreißen oder unterdrücken lassen, dem es auf die sittliche Harmonisirung des Menschen und der menschlichen Verhältnisse durch die Kraft des Evangeliums ankommt, wie sich das in seinem Unterricht an die Visitatoren im Churfürstenthum Sachsen ausspricht. — In dem Kampfe, den er darob mit dem vermeintlich treueren Lutheraner dem Antinomisten Joh. Agrikola zu bestehen hatte, und der in manchen Wandelungen auch später sich immer wieder erneute, lag seine ethische Auffassung des Christenthums im Streite mit einer magischen ja ästhetischen, die das Christenthum seines teleologischen Charakters zu berauben und dasselbe in eine Sache bloßen geistlichen Genusses und rein leidentlichen Verhaltens zu verwandeln suchte. Indem Melancthon dagegen jene erste immer bewußter und lichtvoller vertrat, so bekam ihm das Sittengesetz und Gewissen, abgesehen von seinem staatlichen Gebrauch eine doppelte Bedeutung und Stellung; einmal als Führer zur Buße durch Sündenerkenntniß und dadurch zum Glauben an den Erlöser, sodann für die Gläubigen und Versöhnten als Regel und Norm der erlösten Persönlichkeit in ihrer Lebensbewegung. Denn das stand seinem keuschen frommen Sinne unerschütterlich fest, daß wir zur Heiligung und nicht zu bloßem geistlichen Genusse erlöst sind, daß, wie auch Luther in seiner köstlichen Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen es begeistert verkündet hatte, die königliche Freiheit in Gott durch den Glauben zugleich ein Dienst

der Liebe ist. Melanchthon, dieses nach allen Seiten entwickelnd, ist der eigentliche lehrhafte Vertreter des ethischen, im Glauben wurzelnden Geistes des Protestantismus, der Schöpfer der wissenschaftlichen Ethik in unserer Kirche geworden. Und wie Luther in seinen Disputationen wider die Gesetzesstürmer ihn gegen die Verunglimpfungen Derer kräftig in Schutz nahm, welche die Erkenntniß der Neuheit des Evangeliums und der Freiheit der göttlichen Gnade erst durch Gleichgültigkeit gegen das Ethische besiegelt und gesichert glaubten, so hat die Eintrachtsformel für die evangelische Kirche eingeerndet was besonders durch Melanchthon in dieser Hinsicht gesäet und erarbeitet war. Ebenso hat aber Melanchthon auch zu der Philosophie und besonders zu Aristoteles bald wieder eine freundlichere Stellung gefunden. Sobald er nur des Glaubensgutes sicher und mächtig geworden war gegenüber von der Vermischung der Heilswahrheiten mit menschlicher Weisheit, die sich hochmüthig an Stelle des Christenthums setzen möchte, sucht er im Christenthum selbst die göttliche Weisheit zu erkennen, in ihm die wahre Philosophie aufzuzeigen, und dieses wieder führte ihn zur Erkenntniß, daß die christliche Wissenschaft gewisser allgemeiner Wahrheiten als der Voraussetzungen, an welche das Christenthum anknüpft, nicht entrathen kann. Um 1528 hat er schon erkannt, welch ein wichtiges Hülfsmittel auch die eigentliche Philosophie, vornehmlich Aristoteles, für die Bildung des evangelischen Theologen sei nicht bloß in formaler, sondern auch in materieller besonders ethischer Hinsicht. Von da an hat er schreibend und lehrend sich auch wieder mit Aristoteles, vornehmlich seinen ethischen Schriften, beschäftigt, seine nicomachische Ethik commentirend behandelt, eine *Epitome Philosophiae moralis* edirt. Die Vermischung der Natur und der Gnade, zu der der Humanismus neigte, hat er zwar auch fortan beharrlich abgewehrt und die Selbstständigkeit der christlichen Theologie gegenüber von der Philosophie behauptet: aber gerade weil er die eigenthümliche und centrale Herrlichkeit des Christenthums als der Religion des göttlichen Heiles erkannte, gestand er auch den Alten und der Philosophie willig ihre Ehre zu ¹⁾. Er eifert

¹⁾ Dem Einwurf des Kaisers Julian, daß die Sittensprüche des Phokylides und Theognis hinter den salomonischen Sprichwörtern nicht zurück-

gegen den Wissensdünnkel, der die Lebensgemeinschaft des sich offenbarenden Gottes mit der Seele, den Frieden Gottes und den heil. Geist durch menschliche Gedanken oder Künste ersetzen zu können meint, aber auch gegen die sich fromm dünkenden Cyklopen, welche im vermeintlichen Interesse des Glaubens der Bildung und den Wissenschaften abhold seien. Aber Eines ist immer und überall erkennbar: die Liebe zu Kunst und Wissenschaft die er gut heißt, trägt ihm ethischen Charakter, ohne diesen sind sie ihm Spiel und Tand. Auf den Menschen, den ganzen Menschen müssen sie es abgesehen haben; dann wird die Katharsis, das weiß er aus eigenster Erfahrung, auf die sie zielen, mit dem Evangelium harmonisch zusammenstimmen, ja dasselbe weissagen und danach verlangen.

Denselben Character, den seine Wissenschaft an sich trägt, zeigte aber auch sein persönliches Leben und sein practisches Wirken.

Er war, wie eine der Gedächtnisreden bei seinem Tode schon im 16. Jahrhundert sagt, ein vir *ήδύς*. Einen von Jugend auf schwächlichen Körper stählte er durch Mäßigkeit und feste Lebensordnung, so daß er den größten Anstrengungen gewachsen war. Morgens um 3 Uhr begann er, nach fünf oder sechs Stunden Schlafes, die Arbeit. Seine Vorlesungen, deren er noch in seinem Todesjahr sechs las, umfaßten neben der Exegese alten und neuen Testaments, besonders der Sprüchwörter und des Römerbriefes, die vornehmsten griechischen und lateinischen Classiker, ferner alle Hauptzweige der Philosophie, Physik, Dialectik, Ethik, Weltgeschichte. Die Lehrkraft einer ganzen Facultät schien in seiner Person vereint zu sein. Ueber die meisten dieser Gegenstände haben wir auch Schriftwerke von ihm. Jeden Sonntage hielt er noch erbauliche Vorträge in lateinischer Sprache für die zahlreichen Ausländer, die aus Polen, Böhmen, Ungarn, Scandinavien, England, Hol-

stein, antwortet Melancthon nicht mit Herabsetzung jener oder überhaupt des eigenthümlichen Großen der klassischen Welt, auch ihrem Inhalt nach; noch wie Cyrill mit dem höheren Alter der Sprüchwörter, sondern damit, daß die hebräische Schrift zu ihrem Mittelpunkt die Religion und den lebendigen Gott der Vorsehung habe, von Veröhnung und Gottesgemeinschaft wisse und den Weg dazu weise.

land, Frankreich und Italien in Wittenberg zusammengeströmt waren und den deutschen Gottesdienst nicht genießen konnten. Daneben eine Correspondenz nach allen Seiten und mit allen europäischen Ländern, von deren Umfang der in 10 Quartbänden gesammelte uns erhaltene Rest seiner Briefe einen Begriff geben kann. Gerne führte er des Achilles Wort im Munde: „Mein sei das Mehr des Werks: das Gold dem, den es gelüstet!“ Den Seinigen hinterließ er seinen Namen und dessen Segen. Im Dienste für die Wissenschaft und die Kirche sich verzehrend hat er, so leicht er es vermocht hätte, keine Reichthümer gesammelt. Seine Mildthätigkeit gegen die Armen, in der die Gattin mit ihm wetteiferte, seine Freigebigkeit wo es galt der Noth von Freunden und Studirenden zu steuern, nahm willig auch eigene Verlegenheiten und Einschränkungen in den Kauf, immer sorglos für die eigene Person. Sein Ehrgeiz war, Andern zu dienen. Treu und verlässlich als Freund, ein Vater der academischen Jugend, war er besonders auch im eigenen Hause der liebevolle Vater und Gatte: an seinem glücklichen häuslichen Leben labte er sich wenn er Erholung bedurfte. War er auch keine heroische Natur, wie Luther, so war ihm doch ein Adel, eine gewisse Vornehmheit des Benehmens, eine mit Anmuth gepaarte Feinheit der Formen eigen, worin sein liebevolles reines Gemüth seinen natürlichen Ausdruck fand. Dabei fehlte ihm auch nicht die Tapferkeit und männliche Willenskraft in Form der Beharrlichkeit und Standhaftigkeit da, wo das Gewissen sprach. Eine ganz falsche Vorstellung wäre es zu meinen, daß seine Milde Unsicherheit und Furchtsamkeit gewesen sei. In tapferer Selbstvergessenheit hat er sich für den gebannten und mit der Reichsacht belegten Freund und für die Sache des Evangeliums in die Schanze geschlagen; auch er hat vor dem donnernden Cardinal Campegius bekannt: „Wir können nicht weichen und die Wahrheit nicht verlassen,“ hat vor Kaiser und Reich zu Augsburg auch sein Glaubensbekenntniß abgelegt. Für seine eigene Person hat er so wenig gezagt, als Luther: ist auf Verbannung, Martyrium und Tod innerlich eben so gerüstet gewesen, wie Luther, der ihn nach dem Augsburger Tage auch als Confessor begrüßt. Dabei verdient aber wieder auch ihr Unterschied Beachtung.. Luther hatte von Zeit zu Zeit schwere innere Anfechtungen zu erleiden, nicht durch

Zweifel an der Wahrheit der evangelischen Lehre, aber durch Zweifel an sich selber, damit er nicht Andern predigend selbst verwerflich werde. Das war dem starken Mann wie zum Gegengewicht für ein ungewöhnliches Kraftgefühl auf den Weg gegeben. Melanchthon dagegen, seit er mit vollem und klarem Bewußtsein sich dem Evangelium zugewandt, hat so viel wir wissen, an solchen Anfechtungen nicht mehr gelitten, sondern macht in seiner sich gleich bleibenden Ruhe und Sicherheit den Eindruck des zur innern Harmonie und Stetigkeit gelangten Characters, der auch ebensowenig durch ungerechte Angriffe sich verbittern als durch hohe Ehren sich aus seiner innern Demuth reißen läßt. Aber beide verhielten sich so wie Luther es einmal treffend bezeichnete: während Melanchthon die Anfechtungen nicht kannte, die Luther eigneten, war er von solchen heimgesucht, die Luthern ferne blieben. Lagen sie für Luther auf dem Gebiet des Glaubenslebens, so lagen sie für Melanchthon auf dem der Liebe und des ethischen Lebens. Seine Sorgen und sein Kummer galten der Kirche, den Leiden und Gefahren, die er um des religiösen Zwiespaltes willen über Deutschland und besonders das evangelische Volk schon glaubte hereinbrechen zu sehen. Solche Sorge kannte Luther nicht: „Die Sache ist, spricht er, Gottes und Christi, wir dürfen nicht mehr sorgen als er selber.“ Sein Glaube hält sich an Gottes Wundermacht und Treue, die alle feindlichen Anschläge und Mächte zerstreuen und zum Spotte machen kann. Aber während Luthers Glaube in den Stürmen der Kirche sich über Zeit und Sichtbarkeit in Gott schwingt, alle Vermittelungen in der Idealität des Glaubens überspringt, und in der unzerstörlichen Gegenwart des ewigen Gutes froh und frei dasteht, ohne für sich von erscheinender sichtbarer Kirche mehr zu bedürfen als Gottes theures Wort und Sakrament: so ist dagegen Melanchthon nach Gabe und Beruf mehr der sichtbaren, erscheinenden Kirche, ihren Kämpfen und Nöthen zugewendet. Der Glaube ist ihm wohl die Wurzel und die innerste Lebenskraft aber nicht auch der Stamm seines Lebens.

Doch dieses führt uns zum letzten Punct, seiner practischen Stellung zu den kirchlichen Aufgaben. Bei dem ungeheuern Umfange seines Wirkens auch in dieser Beziehung soll es uns aber nicht auf Schilderung des Details, sondern auf Er-

kenntniß ihrer eigenthümlichen Züge, gleichsam der Seele seiner kirchlichen Thätigkeit ankommen.

Da ist nun im Allgemeinen zu sagen: In seltenem Maaße war in Melanchthon Besonnenheit und Weisheit mit Liebe geeint, beides auf dem Grunde des evangelischen Glaubenslebens; und das hat ihn zum organisatorischen kirchenordnenden Geiste der deutschen Reformation gemacht. Wie es ihm das innere Bedürfniß war, in geheiligter Persönlichkeit die Wohlordnung und gesunde Lebensbewegung aller Seiten und Kräfte des Geistes darzustellen und zu behüten: das Gefühl mit der Welt des Denkens und Wollens, Alles aber mit dem Evangelium in Einklang zu setzen und dadurch dem evangelischen Lebensprincip gleichsam seine Verkörperung, seinen Organismus in sich aufzuerbauen: so möchte er auch in dem Makrokosmos ausser sich Dasselbe hervorgerufen und sich aufbauen sehen durch die Kirche und in ihr. Auch er glaubt und weiß es, daß die Sache des Evangeliums Gottes Sache ist, aber ihm lag ganz besonders auch die geschichtliche, empirische, erscheinende, nicht bloß gleichsam die ewige am Herzen. Seiner Individualität lag überall vorzüglich die geschichtliche Vermittelung des Ewigen, die richtige Weise seiner Einführung in die Zeitlichkeit nahe, mit der Erwägung, daß Gott es liebt, durch Menschen als seine Werkzeuge und Mitarbeiter zu wirken, und daß die Kirche, wie einerseits Gottes unzerstörliches Werk, doch durch den Glauben und die freie Treue der Menschen, in ihrer geschichtlichen Gestalt bedingt ist. Luther hält sich vornehmlich an die dogmatische Seite der Kirche als des Gotteswerkes, als der Gemeinschaft der Erwählten, die Gott wenn auch zerstreut auf Erden zu erhalten weiß durch seine Gnadenmittel, ohne daß wir ein Recht haben schon auf Erden für sie ein Heraustreten aus dem Stande der Niedrigkeit und Verborgenheit, eine organisirte Sichtbarkeit zu erwarten. Melanchthon lebt mehr in dem ethischen Begriff der Kirche, steht in dem Bewußtsein, daß sie die Welt zu fermentiren und daß das Evangelium noch viel zu vollbringen hat. So schreitet er denn rüstig an die Arbeit, an alle die Werke, durch welche eine evangelische Kirche geordnet und erhalten werden konnte. Und auf diesem Gebiete hat sich die schöpferische Kraft seines Geistes in dauernden zahlreichen

Denkmalen bethätigt. Ihm haben die Einrichtungen für gründliche Bildung eines evangelischen Lehrstandes das Größte zu verdanken, durch Gutachten und persönliches Eingreifen, durch grundlegende Lehrbücher wie vor Allem durch das unerreichte Vorbild seiner academischen Thätigkeit, die zuweilen an 2000 Hörer um seine Vorlesungen versammelt haben soll. Er hat in einer ganzen Reihe von Ländern die Reformation eingeführt oder Kirchenordnungen für sie entworfen: so in Hessen, Mecklenburg, Köln, in der Pfalz, in Brandenburg, in dem herzoglichen Sachsen und dem sächsischen Kurfürstenthum. Da hat er durch jenen Unterricht der Visitatoren und durch Reisen die Reformation in den einzelnen Gemeinden einführen helfen und sie mit festen Ordnungen umgeben. Er besonders hat für ein geordnetes Regiment der Kirche Sorge getragen und um die Anfänge eines evangelischen Kirchenrechtes sich die wesentlichsten Verdienste erworben. Ein Schatz von kirchlicher Weisheit, von welchem noch die Zukunft zehren wird, ist in seinen Gutachten niedergelegt. Er hat eine kirchliche Lehrordnung geschaffen (wie das Corpus doctrinae Philippicum und besonders sein Examen ordinandorum beweist) und für Sicherung der Gemeinden gegen Lehrwillkür durch ordinatorische Verpflichtung Sorge getragen, was ihm ungerechten Tadel von Andr. Osiander zuzog, während er doch nicht an eine buchstäbliche und knechtische Verpflichtung wohl aber an Sicherung des evangelischen Fundamentes gedacht hat (wie man aus jenem Examen selbst ersieht). Dazu nehme man, was er auf Reichstagen und so vielen Religionsgesprächen für die Sache der evangelischen Kirche gethan hat. Er war der auch von den Gegnern hochgeachtete Anwalt der Reformation bei den Gelehrten und Gebildeten, bei den Staatsmännern und Fürsten; und hätten die Gegner der Reformation sie gar zu gerne als bloße Schwärmerei aufgeregter wenn auch religiöser Gefühle und Affecte, als eine krankhafte Erscheinung mit deutlichen Zeichen anarchischen Geistes, der der Barbarei zuführe und deren eigenste plebejische Frucht der Bauernaufruhr sei, denunciirt: die Staatsmänner und Fürsten wurden eines gar andern belehrt durch die edle Gestalt Melancthons in ihrer sittlich maßvollen besonnenen Haltung, durch die Feinheit dieses Geistes, der in der Sprache des ruhigen Gewissens mit

den überlegenen Waffen der Gelehrsamkeit, Bildung und Wissenschaft zwar in Schärfe die Vertheidigung führte, aber nicht sowohl Wunden zu schlagen als die Sache der Reformation vor dem besseren Bewußtsein der Gegner selbst zu rechtfertigen mußte, so daß sie statt im Lichte unbefonnener Neuerungslust vielmehr als das Natürliche, christlich Nothwendige dem unbefangenen christlichen Gemeinverstand erschien. Welche reichen Hülfquellen strömten seinem Geiste in solchen wichtigen Verhandlungen zu! Wie gewandt war auf den Religionsgesprächen seine Dialectik, wie klug und doch wie wahrheitsliebend und des friedlichsten Sinnes voll! In schlichtester, jede Uebertreibung und Schminke scheuender Reuscheit geht seine Rede dahin, ein lebendiger Ausdruck der inneren Demuth, die nur der Wahrheit und ihrer überzeugenden, nicht bloß überredenden Kraft die Ehre lassen will.

Diese Eigenschaften haben ihn auch befähigt, in einer das bloß Subjective abstreifenden Weise den Gemeinglauben der Evangelischen treu und objectiv zu zeichnen und an dem Tage zu Augsburg so auszusprechen, daß die Evangelischen sich darin freudig wieder erkannten und sein Bekenntniß auch das ihrige, ein Kirchenbekenntniß wurde. Er ist der Verfasser von drei Bekenntnißschriften der deutschen Reformation. Der Augsburgerischen Confession, die durch ihre vielfache Anerkennung auch von Seiten der Reformirten am meisten von der Art eines ökumenischen Bekenntnisses der evangelischen Christenheit an sich trägt, hat er deren herrliche Apologie und später die Abhandlung über des Papstes Gewalt und Primat hinzugefügt.

Melanchthon hat als Reformator die zweite Stelle, sofern nicht er, sondern Luther die inneren unsichtbaren Fundamente des Baues zu legen gehabt hat. Aber durch ihn vornehmlich hat Gott die Reformation als Kirchenreformation zur Gestaltung und dauerndem Bestande gebracht. Er besonders hat geholfen sie den öffentlichen Ordnungen des nationalen Lebens als eine geschichtliche Macht einzufügen, deren Früchte wir noch heute genießen.

Ihm, einem Süddeutschen nach Herkunft und natürlicher Geistesart, war nach kurzen Wanderjahren ein zweiundvierzigjähriges Tagewerk in Norddeutschland von höherer Hand beschieden. Fast zahllose Berufungen hinweg von Wittenberg nach

Süddeutschland zurück, nach Heidelberg, Tübingen, Nürnberg, Marburg lehnt er wie ähnliche nach England, Frankreich und Polen ab. Das Scheiden war ihm von außen und innen nicht gestattet. So drückt sich in seinem Lebensgang und Zusammenwirken mit Luther aus, wie das evangelische Nord- und Süddeutschland zum Austausch und zu segensreicher Gemeinschaft schon durch die Anfänge der Reformation berufen sind; wie das neue Gut der Reformation alte trennende Stammesunterschiede bewältigen und zu einem starken nationalen Einheitsbunde werden sollte. Melanchthon ist zwar nicht ein deutscher Volksmann wie Luther: aber er hat mannichfaltig und nachhaltig für die Versöhnung und Einigung der inneren Gegensätze im Volksleben gearbeitet. Durch seine academische Thätigkeit wurden sämtliche Facultätswissenschaften in innige, freundliche Beziehung zur neuen, reformatorischen Theologie gesetzt, alle ächt menschlichen Interessen mit den Interessen des ächt evangelischen Sinnes vermählt. Den Humanismus hat er durch den sittlich religiösen Ernst des Evangeliums geweiht und verklärt und sein Bild stellt uns lebendig vor Augen, wie gegenseitig die Kirche und die klassische Welt sich zur Verjüngung dienen. Er selbst war nie Kleriker; beharrlich lehnte er selbst den Titel eines Doctor der Theologie ab. Er ist der Laie unter den Reformatoren; aber ein um so unverdächtigerer und freierer Anwalt der evangelischen Theologie vor allen andern Wissenschaften, um so mehr ein persönliches Bild des freien Bundes der evangelischen Kirche, der er von Herzensgrund aus innerstem Triebe angehörte und der erneuerten Wissenschaft; ein Unterpfand, daß das Evangelium auch die Starken zum Raube haben soll, und weit entfernt mit der fortschreitenden Bildung brechen zu müssen, stark genug ist die Intelligenz der Nation auf seine Seite zu ziehen, ja sie in ihr eigenes wahres Centrum, das Göttliche, zu rücken. Und so ist auch Melanchthon, der den Gegensatz des Klerikers und des Laien in sich einigt und so überschreitet, ein deutscher Volksmann in seiner Weise und wird in dem Maaße immer mehr als solcher erkannt werden, je höher die wahre Gesamtbildung des deutschen Volkes steigt.

Aber ebenso hat er auch innerhalb der Kirche in Liebe und Weisheit die Gegensätze zu vereinigen und zu versöhnen gewußt.

So vor Allem den Gegensatz der neuen Zeit und des Alterthums. Mit Luther steht zwar auch er dem kirchlichen Autoritätsprincip als letzter entscheidender Instanz entgegen: die ununterbrochene Infallibilität der Kirchenlehre besteht ihm nur für die Kritiklosigkeit. Aber andererseits ist er auch abhold einer Hyperkritik, einem Hyperprotestantismus, der mit der ganzen kirchlichen Entwicklung brechen will und sich nicht für verpflichtet hält, die Identität des christlichen Princips in den verschiedenen Gestaltungen der Jahrhunderte nachzuweisen und festzuhalten. Wie Luther wieder freie Bahn brach zu der letzten Quelle des Heils, der unmittelbaren Gottesgemeinschaft in Christus ohne blos menschliche Mittlerschaft und zu der heil. Schrift, die er, wesentlich von Melanchthon unterstützt, zum Gemeingut des deutschen Volkes machte: so ist Melanchthon wissenschaftlich von Haus aus darin eine protestantische Natur, daß er von frühe an überall zu den letzten Quellen zurückgehen will. Aber er ist auch eine wahrhaft geschichtliche Natur, indem ihm seine historisch-kritische Quellenforschung das Mittel wird, wodurch er Vergangenheit und Gegenwart überall zu überbrücken weiß und in seiner großen patristischen Gelehrsamkeit hat er mit Vorliebe alles das im christl. Alterthum aufgezeigt, wodurch die evangelische Kirche sich als identisch mit der Urkirche, ja auch als treue, willige Bewahrerin aller gebiegenen Schätze nachweist, die den Erwerb späterer Jahrhunderte bilden. Er liebt die heiligen Bräuche und Gewohnheiten der Kirche, die ihm eine werthe Jugenderinnerung bleiben, so weit sie sich mit dem Worte Gottes vertragen. Er liebte auch ihre Ordnungen und ihre Verfassung und wünschte unter dem Beding der Freilassung des Evangeliums und seiner Predigt die Erhaltung derselben, nicht nach göttlichem aber menschlichem Recht, theils in Scheu vor Anarchie, theils in weiterreichendem Blick auf die Gefahren byzantinischer Cäsareopapie. Es war ihm die Einheit der allgemeinen oder katholischen Kirche ein großes Gut, ihre Zerreißung, die freilich schon durch die Spaltung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche begonnen hatte, jetzt aber auch ins Abendland einzubringen drohte, ein unendlicher Schmerz. In der Conf. Aug. ist daher auch sein Hauptanliegen, die wahre innere Katholicität der Evangelischen nachzuweisen, wie er denn auch den Namen der Ecclesia Catholica für sie bean-

spricht. Welcher Schaden für Glauben, Leben und Wissenschaft aus einem eigenwilligen, engen Sectenwesen, aus Kotten und Schismen der Kirche erwachsen, davon hatte er nicht blos eine geschichtlich gebildete Einsicht und Boraussicht, sondern schon ein natürliches, scheues Vorgefühl. Davon war aber die Folge, daß er weit mehr und weit länger als Luther bereit war, mit der römischkatholischen Kirche Verständigung zu suchen und dafür alle Opfer mit Ausnahme der Verleugnung des Glaubens und der Freiheit der Predigt des Evangeliums zu bringen. Er hat dabei die Gegner für besser genommen, als sie sich zeigten, er hat Rom selbst immer wieder gerne für aufrichtig willig zur Kirchenverbesserung gehalten; und ist Luther ihm an sicherem Blick hierin weit überlegen gewesen. Aber zu seinen Gunsten darf gesagt werden, daß er gewissenhafte Scheu trug, Jemand nach bloßer Divination zu verurtheilen, statt auf Grund factisch zu constatirender unbefieglicher Hartnäckigkeit in unerangelischer Haltung. Er trug Scheu, an der Verkennung und Abstoßung des Evangeliums und an Zerreißung der Kirche auch nur die geringste Schuld zu tragen, und dadurch hat er der evangelischen Kirche die schöne Stellung und das gute Bewußtsein sichern helfen, nicht eigenwillig und gewaltsam von der Mutterkirche sich geschieden zu haben, sondern von der herrschenden Majorität, der Vertreterin von Mißbräuchen und Irrthümern mit allen Anträgen auf gründliche evangelische Kirchenverbesserung abgewiesen und des kirchlichen Gemeinschaftsrechtes beraubt worden zu sein. Wenn seine Friedensliebe im Leipziger Interim nach Luthers Tode zu weit ging, indem er viele katholischen Bräuche und Cultusformen neben freier Predigt der reinen Lehre zulassen, also auf die Verkörperung der evangelischen Lehre in adäquater Form wenigstens auf eine Zeit lang verzichten wollte: so hatte dieser Fehler seinen Grund weder in principieller Unklarheit noch weniger in innerem Schwanken seines Glaubens selbst, sondern darin, daß einerseits er persönlich den ursprünglichen, tieferen Sinn solcher altchristlicher Cultusformen zu würdigen wußte, aber andererseits nicht den Eindruck und die Wirkungen richtig schätzte, den unter den gegebenen Verhältnissen die Wiedereinführung solcher Bräuche auf den gemeinen Mann machen mußte, sowie die Gefahr des Rückfalls in das römischkatholische Wesen zu gering anschlug,

wenn die äußeren Unterscheidungszeichen der Evangelischen geschwunden, das evangelische Prinzip aber auf ein rein geistiges Dasein in Glauben und Lehre reducirt worden wäre. Aber er hat seinen Fehler später offen bekannt: seine Gegner die ihrigen nicht.

Die folgenden Jahrhunderte, besonders der dreißigjährige Krieg haben gezeigt, daß Melanchthon's Hoffnungen auf eine Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche vergeblich und verfrüht gewesen sind. Um so mehr muß man es ihm nun aber Dank wissen, daß er über der christlichen Zuneigung und Achtung, welche er auch der römisch-katholischen Christenheit bewahrte, nicht wie so leicht geschieht, die evangelisch Reformirten aus dem Gesicht verloren, sondern, da die Spaltung sich nicht abwenden ließ, wenigstens die Eintracht und Einigkeit des Geistes der gesammelten evangelischen Kirche auf warmem Herzen getragen, dafür gebetet, rastlos gearbeitet und geduldet hat; Calvin, der noch wenige Jahre vor Luthers Tod mit Luther in freundliche Berührung kam und ihn wie einen Vater ehrte, ist Melanchthons jüngerer Freund geworden. Melanchthon wollte nicht diese territoriale Absperrung und Entfremdung der einzelnen Landeskirchen gegeneinander: die Aussicht auf diese frühe wenngleich nicht nothwendige Folge des landesherrlichen Kirchenregimentes hält seinem kirchlichen Gemüthe gleichsam den Odem zurück. Zur Abwendung solcher Isolirung der Theile und des Eindringens solcher weltförmiger Schranken in die Kirche von dem staatlichen Organismus und seinem Lebensgesetz her hätte er den Episcopat ja selbst den Primat in neuen evangelischen Formen zulässig gefunden. Ebenso wünscht er eine Verbindung und Gemeinschaft der ökumenischen evangelischen Christenheit, aber ohne monotone Uniformirung, vielmehr in christlicher Freiheit und Mannichfaltigkeit. Er selbst hat persönlich, zumal nach Luther's Tod, eine solche ökumenische Stellung in ihr gehabt. In einem von Niemand nach ihm wieder erreichten Maaß und Umfang hat er das Vertrauen der Evangelischen in der weiten Welt, in Großbritannien, Frankreich, Italien und der Schweiz, wie in Ungarn, Polen und Scandinavien besessen: der Praeceptor Germaniae hat für sie durch Rath und That wie ein Kirchenvater dagestanden.

Wenn daher Melanchthon durch die stille unauslöschliche Be-

geisterung für den heil. Bund zwischen dem Evangelium und dem gesammten geistigen Leben der Menschheit für immer als ein Vorbild dasteht, zumal für die deutschen Universitäten, für die Lehrer und für das jüngere Geschlecht: wenn er in seinem persönlichen Character und Leben den Gelehrten und Christen in einer harmonischen und mustergültigen Weise geeinigt hat, so stehe er durch das zuletzt Erwähnte als ein Hoffnungsbild für die Zukunft der vielgetheilten evangelischen Christenheit uns vor Augen.

Um so zuversichtlicher und getroster werden wir diese Hoffnung auf wachsende Einigkeit der ganzen evangelischen Kirche in's Auge fassen dürfen, je mehr wir es verstehen und dafür danken lernen, daß es ein gnädiger Gottesgedanke gewesen ist, der die beiden Männer, Luther und Melanchthon, zusammen gerufen und zusammengeschlossen, unserer Liebe und Dankbarkeit beide zusammen überantwortet hat. So feiern, so ehren wir Luther's und Melanchthon's Andenken, jeden von beiden nach seiner großen Art und Gabe. Denn das Bild keines von beiden können wir abschließen, ohne auch die Liebe mit einzuschließen und zu preisen, mit welcher sie einander im innersten Grunde der Herzen stets umfaßt gehalten haben.

Die heutige Feier erinnert uns unwillkürlich an die letzte Festversammlung in diesen Räumen zu Ehren Schiller's und an dessen Freundschaftsbund mit Göthe.

Hat dort im Thüringer Lande in der kunstberühmten Stadt des Meisters Künstlerhand in dem neu aufgestellten Bildwerk die beiden größten Dichter des deutschen Volkes dargestellt, wie jeder dem andern liebend und neidlos den Ehrenkranz zuspricht: hat der Künstler damit einen alten Streit dadurch geschlichtet, daß er sie nach dem reinsten Wesen ihres Freundschaftsbundes auffaßte, der jeden von beiden über sich selbst erhob, und hat er sie so für immer in echt nationalem Sinne der geeinten und unzertrennlichen Liebe des deutschen Volkes empfohlen, so lassen Sie durch die ernste Feier, die heute in so vielen deutschen Landen stattfindet, in uns, im Geiste wenigstens, ein ähnliches, beide Männer nach dem ewigen Kern ihres Wesens unauflöslich einigendes Bild sich aufrichten, damit nicht bloß die Kunst diesen Triumph der die Betrachtung wahrhaft verklärenden Liebe feire,

sondern auch immer bewußter die evangelische Christenheit sich den Segen des apostolischen Wortes aneigne: Alles ist Euer, wie Paulus und Apollo und Kephas, so auch Luther und Melanchthon. Denn: „was Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“

Und wenn uns Gott zweimal, auf dem Gebiet der Kirche und dem der Kunst, durch einen in der Geschichte fast einzig dastehenden Freundschaftsbund großer Männer so Großes geschenkt hat: so wollen wir dafür vor Allem Ihm danken, der die Sterne wie am äußeren so auch am geistigen Firmamente hervorruft durch sein allmächtiges Schöpferwort und an beiden auch Doppelsterne haben will; wir wollen aber diesen Dank auch bethätigen durch treue Behütung und Pflege des Bodens, auf welchem allein so fruchtbare in engeren oder weiteren Kreisen segensreiche Freundschaften und Verbindungen der Liebe gedeihen können. Das ist der Boden des deutschen und christlichen Gemüthslebens. Das lassen Sie uns heilig halten, Alt und Jung. Es möge die Suchenden zusammenhalten und ihr ideales Streben beflügeln. Es möge die, welche des ewigen Gutes im Evangelium froh geworden sind, zusammenschließen mit noch stärkeren und heiligeren Banden. Es möge die Einen willig stimmen und öffnen zum Nehmen; es möge die Anderen fröhlich und neidlos geben lehren. Mit diesen Vorsätzen lassen Sie uns in das neue Semester eintreten.

3) Rede bei der Melanchthonsfeier im evangelischen theologischen Seminar zu Tübingen am 19. April 1860,

gehalten

von Repetent Dr. Gundert ¹⁾.

Hochverehrte Versammlung! Wenn es eine allgemein menschliche Pflicht ist, das Andenken an Persönlichkeiten zu pflegen,

¹⁾ Die Melanchthonsliteratur hat sich in jüngster Zeit durch eine bedeutende Anzahl gründlicher Bearbeitungen zu einem vollständigen Ganzen abgerundet. Nach den Monographien von Galle, Matthies, Plank und Heppe, nach den Aufschlüssen, welche Seyd schon im Jahre 1839 über den

welche einen epochemachenden Einfluß auf die Entwicklung des menschlichen Geistes ausgeübt haben, so hat der Mann, dessen Gedächtniß die heutige Feier gewidmet ist, schon von diesem Gesichtspunkt aus den vollen Anspruch auf einen solchen Tribut der Anerkennung. Um so weniger wird er ihm von denjenigen versagt werden, welche durch die Angehörigkeit zu derselben kirchlichen Gemeinschaft, deren Mund er war, und durch die Arbeit in derselben Wissenschaft, die ihm vorzugsweise ihre Begründung verdankt, an sich schon das Zeugniß ablegen, daß sie ärndten was er gesäet hat. Es bleibt für die Beurtheilung der Gegenwart von höchster Wichtigkeit, die Geschichte unserer evangelischen Kirche immer wieder bis zu jenem Punkte zurückzuverfolgen, in welchem alle die Elemente, die während einer dreihundertjährigen Entfaltungszeit an's Tageslicht gefördert worden sind, wenn auch in keimartiger Gestalt, verbor-gen lagen. Die leitenden Persönlichkeiten des Reformationszei-
alters haben ja nicht nur auf ihre Zeitgenossen bestimmend ein-
gewirkt, sie sind ebensosehr eine oft unverstandene Weissagung auf die Zukunft gewesen. Wie sie nach der einen Seite hin die
Resultate der Vergangenheit in sich zusammenschlossen, so trat in
ihnen nach der andern mit schöpferischer Kraft ein Ursprüngliches,
Neues hervor, in dessen explicirten Besitz die kommenden Ge-
schlechter nur erst allmählig nach mühevолlem Kampfe gelangen
konnten.

Eine kurze Darstellung seines Lebens und Wirkens mag am besten geeignet sein, die Bedeutung zu beleuchten, welche Me-
lancthon in dieser Deconomie der Geister einnimmt.

Der Bildungsgang der beiden Männer, deren Geschicke im

ersten Aufenthalt Melancthon's in Tübingen gegeben hat und namentlich nach dem in Süd- und Norddeutschland so vielfach benützten Artikel des Herrn Dr. Landerer in Herzogs Realencyclopädie kann es auch solchen, welche die Quellen selbstständig untersucht haben, nicht gerade leicht werden, belangreiche Entdeckungen auf diesem Gebiete mitzutheilen. Ich muß es da-
her ganz dem Urtheile der Leser anheimstellen, wie viel sie Eigenthümliches in meiner Rede finden wollen. Die Vergangenheit ist der Spiegel der Ge-
genwart. Ich habe es unterlassen, die speciellen Beziehungen auf die letztere ausdrücklich mit Namen zu nennen, weil sie an sich klar genug zu Tage
liegen, und weil das objektive Gericht, das die Geschichte übt, in zwingenderer
Weise Berücksichtigung abnöthigt, als das subjective Urtheil eines Einzelnen.

Laufe der Zeit mit unauflöslichen Banden in einander versflochten wurden, war in der That ein sehr verschiedener. Beide wuchsen zwar in einem frommen, echt christlichen Familienkreise auf, aber Melanchthon hatte diesen Character seiner Umgebung doch in ganz anderer Weise zu genießen gehabt, als Luther. Eine rauhe Behandlung im elterlichen Hause, ein dürftiger Unterricht unter dem Schreckensregiment unwissender Schuldespoten, dabei die Nöthigung zu einem ununterbrochenen Kampfe um die Existenz, endlich die harte Schule eines Augustinerklosters, — das waren die Beiträge, welche das strenge Zeitalter zu der Erziehung seines größten Helden lieferte. Melanchthon ist es besser geworden. Nicht nur hatte sein Vater, Georg Schwarzerd, Waffenschmied zu Bretten, das Lob eines ebenso milden als verständigen Mannes, — der besorgte Großvater, Bürgermeister Johann Reutter, nahm sogar die beiden Enkel Philipp und Georg zu sich in's Haus auf, um sie in Gemeinschaft mit seinem jüngsten Sohne von einem eigenen Hauslehrer, dem wackern Johann Unger, unterrichten zu lassen. Unter der pünktlichen und freundlichen Anleitung dieses Mannes lernte der junge Philipp die lateinische Grammatik. Nach dem Tode des Großvaters und des Vaters (1507) setzte der 10jährige Knabe seine Studien in Pforzheim fort.

Die humanistische Bildung hatte dazumal schon allgemeinere Verbreitung gefunden. Zu ihrem Staunen erlebten es die Alten, wie die Jugend begierig sogar die Elemente der griechischen Sprache erlernte. Der gelehrte Georg Simler hielt es anfangs nicht für gerathen, mit dieser neuen Kunst vor die Oeffentlichkeit zu treten. Nur ein gewählterer Schülerkreis wurde in die Mysterien der griechischen Formenlehre eingeweiht. Auch Philippus war unter diesen Glücklichen. Aber den Gipfelpunkt sollte seine Freude erst noch erreichen. Von Zeit zu Zeit besuchte Reuchlin seine Schwester Elisabeth, bei welcher die jungen Anverwandten wohnten. Als er Philipps Talent entdeckte, beschenkte er ihn mit einer griechischen Grammatik und einem Lexikon. Mit solchen Mitteln ausgerüstet erwarb sich dieser jetzt durch eigenes Studium immer größere Fertigkeit in beiden Sprachen. Ein kleiner Doctorhut war die Belohnung für eine Anzahl von Versen, welche er dem berühmten Humanisten überreichte. Auch schien es nicht mehr billig, daß der junge Gelehrte den barbarischen

Namen Schwarzerd trage; Reuchlin änderte ihn in Melanchthon um. Damit war er ein für allemal in den Orden der Humanisten aufgenommen.

Im Jahr 1509 begab er sich nach Heidelberg. Hier wurde er zum Baccalaureus ernannt, aber die Magisterwürde glaubte man dem 14jährigen Petenten vorenthalten zu müssen. Diesem Umstande vornehmlich hatte es die Universität Tübingen zu verdanken, daß sie ihn seit dem 7. Sept. 1512 zu ihren Mitgliebern zählen durfte. Im Jahre 1514 erhielt er hier den längst erstrebten Rang eines Magisters der freien Künste. Er wohnte jetzt in dem Contubernium, an der Stelle des nunmehrigen Rlinikums, und hatte wohl wie die übrigen Magister dieser Anstalt eine Abtheilung ihm zugewiesener Studirender als seine Domizellen zu beaufsichtigen. Die Thätigkeiten des Lernens und des Lehrens standen fortan in beständiger Wechselbeziehung. In der Schule Heinrich Bebels, des Professors der Beredtsamkeit und der Geschichte, bildete er den lateinischen Stil aus. Dazu stand er fortwährend in freundschaftlichem Verhältniß zu Reuchlin in Stuttgart, mit welchem er häufige Besuche wechselte. Nach Bebels Tode 1516 trat er in den Wirkungskreis dieses Mannes ein. In seiner Umgebung erblicken wir jetzt unter Anderen Decolampad, Ambrosius Blaurer und den Reformator von Reutlingen Matthäus Alber. Mit rastlosem Eifer strebte er das ganze Gebiet des damaligen Wissens zu umfassen. Außer der griechischen und lateinischen Literatur zog er auch die Rhetorik, Geschichte, Rechtsgelehrsamkeit, Medicin, Mathematik, Astronomie und Astrologie in den Kreis seiner Studien. In dem Streit der Realisten und Nominalisten trat er auf die Seite der letzteren. Während Luther die platonische Ideenlehre in Schutz nahm¹⁾, stellte Melanchthon dem scholastischen Aristoteles das ächte Urbild des Stagiriten gegenüber, und beabsichtigte, seine Schriften in ihrer ursprünglichen Gestalt herauszugeben. Je reicher verhältnißmäßig die Fülle von Bildungselementen war, welche die Universität auf diesen Gebieten in sich begriff, um so erbarmungswürdiger war der Zustand der Theologie. Wohl brach sich das Bewußtsein von der Unhaltbarkeit der mittelalterlichen Scholastik vielfach

¹⁾ cf. Luthers Thesen beim heidelberger Ordensconvent 1518.

Bahn und verschaffte sich auf Kanzel und Katheder seinen Ausdruck, aber ein positives neues Princip an die Stelle des alten zu setzen, war diesen ehrsamten Gelehrten nicht gegeben. Wir finden es unter solchen Umständen ganz in der Ordnung, wenn der Eine von ihnen das Geheimniß der Transsubstantiation an die Tafel zeichnete, indeß Andere die Bücher des alten und neuen Testaments in Hinblick auf die aristotelische Ethik für völlig entbehrlich erklärten. Niemand wird es Melanchthon verübeln, wenn ihn die scholastischen Vorträge des Dr. Kempf langweilten. Er wußte sich zu helfen. Das griechische neue Testament war fortan der Hauptgegenstand seines theologischen Studiums. Mit dem Ausrufe *ὦ Ζεῦ, ὦ βοῦτα!* begrüßte er die Paraphrase des Erasmus zum Römerbrief. Da kommt im Jahre 1518 unter Neuchlin's Vermittlung der Ruf nach Wittenberg. Melanchthon sehnt sich aus dem Diensthause hinweg. Die Universität läßt ihn ruhig ziehen. Sein feuriges Streben mochte besonders der theologischen Reaction unbequem geworden sein. Nur wenige vereinigten überhaupt die Bedingungen in sich, durch die es ihnen möglich gewesen wäre einen Geist von seinem Gehalte zu würdigen. Neuchlin aber entläßt ihn mit seinem väterlichen Segen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dieser ersten Periode seines Lebens. Sie ist, wie er sie später selbst nennt, sein goldenes Zeitalter gewesen. In einem Kreise geistreicher Freunde wurden alle Fragen der Wissenschaft auf's Lebhafteste besprochen. Es war das Ideal humanistischer Bildung, nach welchem sie mit der ersten Gluth jugendlicher Begeisterung strebten, und lange noch sind ihnen die Erinnerungen an jene Tage geblieben. Der Kampf der Neuchlinisten mit den kölnen Dominikanern war eben damals in vollen Flammen. An beißendem Spotte gegen die Dunkelmänner ließ man es auch in Tübingen nicht fehlen. Sein friedliebender Character gestattete es Melanchthon zwar nicht, sich in den Strudel der Polemik zu werfen; doch leistete er Neuchlin auch in diesen Angelegenheiten mancherlei Dienste. Indem er in der Stille zu seinen Gunsten wirkte, glaubte er den Sinn des Meisters besser zu treffen, als durch unmittelbare Einmischung in das Parteigetriebe. Erasmus aber hatte schon im Jahre 1515 nicht Worte genug für das Lob des Jünglings, dessen Gelehrsamkeit, dessen erfinderischer Scharf-

sinn, dessen ausgezeichnetes Gedächtniß, dessen Eleganz in der Rede, dessen wahrhaft königliche Begabung zu den höchsten Hoffnungen berechtigte. Erasmus lobt die ihm verwandte Seite Melancthons. Hätte er noch hinzugefügt, daß in diesem reichen Geiste neben dem eminenten Formtalente ein ebenso reiner und tiefer Sinn für die Frömmigkeit wohne, so hätte er den Grund seines Wesens geschildert gehabt. Diese religiöse Anlage aber sollte ihren bestimmten Inhalt erst noch in sich aufnehmen.

Wir wenden uns damit der zweiten Periode seines Lebens zu, in welcher wir ihn als Reformator an der Seite Luthers erblicken.

Es ist keine Frage, die Idee der Reformation hat sich am vollkommensten in Luther verkörpert, und zwar trug er das grundlegende Princip, den rechtfertigenden Glauben lange in sich, bevor von einer durchgängigen Entfaltung desselben die Rede sein konnte. Aber eben in diesem Princip der Vereinigung mit Christo durch den Glauben lag zugleich die Forderung, zu jener primitiven Quelle zurückzukehren, welche allein das wahre Bild des Menschgewordenen in sich darstellt. Wer sollte den Weg zu ihr bahnen, wenn nicht die Wissenschaft und vor allem die Sprachwissenschaft? Und wenn die Erscheinung und Bedeutung Jesu Christi selbst nur im Zusammenhange mit der ganzen Weltgeschichte vollkommen begriffen werden kann, woher anders sollte das Licht genommen werden, um die Nacht der Vergangenheit zu erhellen, als aus den schriftlichen Denkmälern, in welchen der Geist der Alten jene Consistenz erlangt hat, vermöge deren er sich für die spätesten Zeiten mittheilbar macht? Ich schweige von dem Werthe, welchen eine durchgebildete sprachliche Form für die Darstellung und Ausbreitung der neuen Ideen haben mußte, von welchen bewußt oder unbewußt so viele Herzen berührt waren. Niemand erkannte diese tiefgreifende Bedeutung der Sprachen mit so richtigem Blicke und sprach sie mit so klaren Worten aus, wie Luther, aber Niemand widmete ihnen selbst eine so treue und erfolgreiche Pflege, wie Melancthon. Schon seine Antrittsrede über die Reform der academischen Studien bezeichnete für die Universität den Beginn einer neuen Epoche. Zu seinen Vorlesungen über Homer, Aristophanes, Demosthenes, Sophocles, Theocrit strömten Zuhörer jeden Standes aus allen Theilen Eu-

ropa's herbei. Zu den griechischen Studien gesellten sich die hebräischen und gleichzeitig mit den classischen Autoren behandelte er auch den Römerbrief, in welchem er den Schlüssel für die Auslegung der heil. Schrift überhaupt erkannte. Auf exegetischem Wege gelangte er so in Kurzem zu denselben Resultaten, welche bei Luther das Ergebniß eines langen inneren Kampfes gewesen waren. In dem vollen Bewußtsein, von ein und demselben göttlichen Geiste getragen, und zur gemeinsamen Arbeit an ein und demselben göttlichen Werke berufen zu sein schlossen diese Männer eine Freundschaft, welche nie durch kleinliche Eifersüchtelei gestört und auch durch die Verschiedenheit individueller Ansichten nie gelöst worden ist.

Seine erste Probe hatte dieser Bund bei der Leipziger Controverse zu bestehen. Die Dienste, welche Melanchthon bei dieser Gelegenheit der Sache der Reformation leistete, befestigten in demselben Grade sein Verhältniß zu Luther, in welchem sie ihn mit der päpstlichen Partei entzweiten. Und gänzlich scheiterte der Versuch, durch rühmende Anerkennung des Einen auf Kosten des Andern die Beiden zu trennen. Das Urtheil des geschmähten Grammatisten schlägt Luther höher an, als die Auctorität von 1000 Ecken. Eben jetzt wurde der sächsische Reformator wie von innen durch die treibende Kraft des Princip's, so von außen durch die lacerirende Thätigkeit der Gegner in einen dogmatischen Entwicklungsproceß gezogen, in welchem er von Consequenz zu Consequenz weiter gedrängt auf jedem Schritte sich des Rath's und der Unterstützung seines Freundes zu erfreuen hatte. Wenn Luther mit kühnem Freimuth die heil. Schrift über alle patristischen und scholastischen Autoritäten stellte, so ist es ohne Zweifel Melanchthon gewesen, welcher von jenem Grundsatz aus zuerst die Lehren von der Transsubstantiation und dem unauslöschlichen Character einer kritischen Untersuchung unterwarf. Sein innerstes Wesen sträubte sich gegen die Zumuthung, „Menschenlehren von gestern her, die in offenbarem Widerspruch mit der Lehre Christi stehen“, als ewig bindendes Gesetz anerkennen zu sollen, und sein ganzes Bestreben war nun dahin gerichtet, den echten urchristlichen Glauben wieder an's Licht zu ziehen ¹⁾. Wer vermöchte mit apodictischer Sicherheit

¹⁾ cf. Brief Luthers an Wenzesl. Link, 11. Dec. 1518, die Acten der Leipz. Disputation, und Corp. Reform. I., S. 125. 137 ff.

zu erhärten, welchem von den beiden Reformatoren jede der Entdeckungen, jede der neuen Ideen, die aus jener gemeinsamen Werkstätte des Geistes hervorgingen, mit ausschließlichem Rechte ihren Ursprung verdanke? Es ist vergeblich, daß wir sie nach ihren Geburtsbriefen fragen. Aber in geschlossener Einheit, beherrscht von einem höchsten leitenden Grundgedanken treten sie in zwei gewaltigen Schriften Luthers auf, deren eine (an kaiserliche Majestät und christlichen Adel deutscher Nation) den Bau der hierarchischen Verfassung umstößt, während die andere (von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche) das dogmatische Fundament derselben zerstört. Der Reichstag zu Worms begann. In einer Fluth von Schriften und Gegenschriften wurde die große Frage der Zeit auf stürmische Weise erörtert. „Lasset euch nicht“, heißt es in einer derselben, „o ihr Fürsten, durch das wahnsinnige Geschrei der Gegner beirren! Nicht ist es Luther darum zu thun, daß ihr seine Person errettet, sondern daß ihr das Evangelium schüzet, dessen Ehre er mit seinem Tode gerne erkaufen will; nicht will er die Flammen des Scheiterhaufens von sich abwenden, nicht fürchtet er sich vor Menschen oder Teufeln, denn wenn Christus für uns ist, wer ist wider uns? aber euch hat daran zu liegen, daß die Lehre wiederhergestellt und geschützt werde, welche Christus mit seinem Blute geweiht, mit welcher allein er den Weg zur Seligkeit vorgezeichnet hat. Darum bitte ich euch, ihr Fürsten, daß ihr die Majestät des Evangeliums vor Verletzung bewahren, daß ihr die letzten Reste der Kirche gegen die pseudochristlichen Akertheologen und gegen die antichristliche Tyrannei tapfer vertheidigen wollet.“ Der Didymus Faventinus, der seine Sache so muthig führte, war, — wer hätte es geahnt? — kein anderer, als der bescheidene Melanchthon. Auf seinen Schultern lastete das Werk, seit Luther durch seine Entführung auf die Wartburg dem Mittelpunkt der Bewegung entrückt war. Und wacker genug hat er sich gehalten. Er scheute sich nicht, mit schonungsloser Kühnheit seine Waffen selbst gegen die Sorbonne in Paris, diesen höchsten Richterstuhl in Sachen der theologischen Wissenschaft, zu führen. Damals war es, daß die erste protestantische Glaubenslehre, freilich noch überwiegend in der Form eines Bekenntnisses, die Presse verließ. Die theologischen Loci sind aus den Vorlesungen

über den Römerbrief hervorgegangen, welche Melanchthon seit dem Jahre 1519, d. h. seit seiner Ernennung zum Baccalaureus der Theologie, gehalten hat. Ohne viel Rücksicht auf die objectiven theologischen und christologischen Dogmen zu nehmen, welche Luther mit speculativem Geiste zu durchbringen strebte, handelt diese Schrift von dem subjectiv Practischen, von dem was einem Christen noth ist zu wissen, von Sünde, Gesetz und Gnade. Der Mensch ist unter die Sünde geknechtet, das Gesetz deckt diesen Zustand auf, die Gnade heilt ihn. Eine andere Quelle des Heils, als Christum, gibt es nicht. Willensfreiheit also und Vernunft sind Worte, die sich aus der Philosophie in das Christenthum eingeschlichen haben, aus einer ächten Theologie aber zu verbannen sind. Gegenüber von der Einen alle Willensbewegungen mit Nothwendigkeit bestimmenden göttlichen Causalität existirt eine zweite gleichberechtigte nicht mehr. Auf sie allein, auf das gnädige Wohlwollen Gottes gründe sich der Glaube, dem überdies in den sichtbaren Zeichen der Taufe und des Abendmahls untrügliche Unterpfänder der unsichtbaren Gnade geboten werden. Mit diesen Grundgedanken gibt die erste von Melanchthon veranstaltete Ausgabe der Schrift die gänzliche Uebereinstimmung mit Luther zu erkennen. Hier schon mag Gelegenheit zu einigen Bemerkungen über seine exegetische Thätigkeit genommen werden. Wer Luther's Auslegungen gebührend würdigen wollte, dürfte seine Betrachtung nicht auf die Einzelheiten beschränken. Es sind, wenn diese Bezeichnung noch am Platze ist, wo die Gedanken in lebendiger Unmittelbarkeit aus einer unerschöpflichen Geistesquelle sich ergießen, — es sind Kunstwerke aus Einem Guß, welche bald (wie im Galaterbrief) den Inbegriff apostolischer Lehre, bald (wie in der Genesis) die Urgeschichte des Menschengeschlechts, bald (wie im Evangelium Johannis) das göttliche Drama der Erlösung mit meisterhafter Anschaulichkeit an der Seele des Lesers vorüberführen. Verlorene Mühe wäre es, wenn wir die Anstrengungen derer theilen wollten, welche diesen genialen Blick auch dem Helden unserer heutigen Feier durch künstliche Mittel aufdringen möchten. Aber nur um so entschiedener Anerkennung nöthigt uns die verständige Sorgfalt und die Gewandtheit ab, mit welcher er den genuinen Sinn jeder Stelle zu ermitteln und den gefundenen durch dialectische Verarbeitung

für die Dogmatik fruchtbar zu machen bemüht ist ¹⁾. Gerade wegen dieser Treue im Einzelnen war später seine Mitwirkung bei der Uebersetzung der h. Schrift von so unschätzbarem Werthe. Sein Verfahren steht im directen Gegensatz zu jener mystischen Einseitigkeit, welche sich der wissenschaftlichen Zucht entreißt, um entblößt von allen Mitteln der Sprachkunde durch unmittelbare Eingebung des Geistes die Bedeutung der göttlichen Offenbarungen zu enthüllen. Und doch finden wir Melanchthon eben während der Abwesenheit Luthers in eigenthümlichen Beziehungen zu solchen Geisteskindern. In seinem kaum erst seit einem Jahre mit Katharine Krapp gegründeten Hauswesen hat sich der Literat Marcus Stübner eingebürgert und auch der Schwabe Martin Zeller wird zuvorkommend aufgenommen. Im Verein mit den zwickauer Tuchmachern Nicolaus Storch und Thomas Marx wissen diese apokalyptischen Propheten dem gelehrten Humanisten dermaßen zu imponiren, daß er in völliger Rathlosigkeit die ganze Angelegenheit von sich abwälzt und Luther für den Einzigen erklärt, der sie zu beurtheilen im Stande sein werde.

Luther erkannte sofort die Größe der Gefahr. Es beginnt die Auseinandersetzung der Reformation mit dem Spiritualismus, der jetzt seinerseits mit unerbittlicher Logik von einer Consequenz zur andern getrieben ein zweiter Proteus immer neue Gestalten annimmt, in allen aber abgestoßen wird. Derjenige Mann, welcher so ziemlich alle jene Entwicklungsphasen in sich darstellt, ist Karlstadt. Die Mystik verwirft den Gebrauch sinnlicher Medien zur Erweckung der Andacht, also predigt Karlstadt den Bildersturm; des unmittelbar innewohnenden Gottesgeistes gewiß emancipirt sie sich von Geschichte und Wissenschaft, also wird Karlstadt ein Bauer; sie bedarf für die Vereinigung mit Gott keiner creatürlichen Behülfel, also läugnet er die Gegenwart des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl; sollen ihre Ideen practisch realisirt werden, so kann dieß nur durch den Umsturz alles Bestehenden geschehen, — und vielleicht hat sich Karlstadt auch nicht von jeder Betheiligung am Bauern=

¹⁾ cf. F. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen S. 166—197 und den Artikel Landerers über Melanchthon in der Real-Encyclopädie von Herzog.

aufzufrühen fern gehalten. Auf der einen Seite reicht er dem Thomas Münzer, auf der andern Zwingli die Hand. Ferne sei es von uns, den edlen schweizerischen Reformator mit jener blutigen Zerrgestalt auf gleiche Linie stellen zu wollen, es mußte hier nur der Punkt angedeutet werden, in welchem sich die helvetische Weise der Reformation mit dem mystischen Spiritualismus berührt, dessen allgemeiner Character der radicale Bruch mit dem in der Geschichte Naturgewordenen Geist ist. Nur daraus, daß Luther diese sämtlichen Erscheinungen im Zusammenhange mit einander auffaßte, erklärt sich die Art und Weise seines Auftretens¹⁾. Wie gegen den mittelalterlichen Katholizismus, so ist auch gegen den Spiritualismus das Wort sein Waffe. Melanchthon aber stand ihm in dem nun eingeleiteten Doppelkampfe treulich zur Seite. Eine erhebliche Modification seiner Ansichten läßt sich vor dem Jahre 1530 nicht wahrnehmen. Gegen Karlstadt vertheidigt er bald in Privatunterredungen, bald in öffentlichen Thesen das Recht der weltlichen Obrigkeit, für äußere kirchliche Ordnung zu sorgen²⁾; über die 12 Artikel der schwäbischen Bauernschaft spricht er sich in einem Gutachten noch härter aus als selbst Luther, der wenigstens seine Ermahnungen nach beiden Seiten hin kehrte; und sterben will er lieber als es mit den Zwinglianern halten, deren Verlangen nach brüderlicher Anerkennung er auch nach dem marburger Religionsgespräch (angesichts ihres verwerfenden Urtheils, über die lutherische Lehrform) nur für Thorheit halten kann.³⁾

Nicht minder standhaft zeigte er sich nach der andern Seite hin. Im Jahre 1524 gestattete er sich wegen seiner angegriffenen Gesundheit eine Erholungsreise nach seiner Vaterstadt. Sein Freund und späterer Biograph Camerarius begleitete ihn mit mehreren Anderen. Die gutgemeinten Vorwürfe der frommen

¹⁾ Das große Bekenntniß vom Abendmahl.

²⁾ Er war früher im Einverständniß mit den wittenberg. Augustinern für ein rascheres Vorgehen bezüglich der Abschaffung der Messe gewesen, als selbst Karlstadt, der es auf eine Volksabstimmung ankommen lassen wollte, s. Ursenius an Capito, bei Jäger, Karlstadt S. 508 f. Im Uebrigen cf. C. R. I. S. 730 ff.

³⁾ C. R. I., S. 1070. 1077. 1108. 1101.

Mutter vermochten ihn in seiner Ueberzeugung so wenig wankend zu machen, als die Lockungen eines Mausa, der im Auftrage des Legaten Campeggi das Werk der Bekehrung bei ihm unternehmen sollte. Im Gegentheil hat er selbst den Landgrafen Philipp von Hessen durch seinen „Inbegriff der erneuerten Kirchenlehre“, den er ihm als Antwort auf mündliche Fragen zusandte, für immer zu Gunsten der Reformation gestimmt. Wenn irgend Jemand, so war Melanchthon zum Apologeten des Protestantismus geschaffen; er verdiente mit vollem Recht den Titel eines defensor fidei. Den offensiven, polemischen Schriften Luthers gegen Herzog Georg, König Heinrich VIII. von England, gegen Erasmus, gegen das Papstthum im Allgemeinen entsprechen auf seiner Seite ebenso viele defensiva, apologetische, theils zu derselben, theils zu etwas späterer Zeit. Er mißbilligte Luthers schroffe Sprache gegen gekrönte Häupter, wandte sich aber selbst wie an Philipp, so später an Heinrich VIII. mit Vertheidigungsschriften im Stile der ersten christlichen Apologeten; er bedauerte den „Zank“ mit Erasmus, suchte ihn aber für die Reformation zu gewinnen; er war ängstlich besorgt über Luthers Verheirathung, gab sich aber Mühe, sie vor Freunden und Feinden zurechtzulegen; er erschrak über die männliche Protestation der evangelischen Stände in Speier, und trat doch zu Augsburg mit Umsicht und Hingebung für ihre Sache ein.

Ghe wir uns indessen diesem welthistorischen Momente zuwenden, nimmt noch die innere organisatorische Wirksamkeit Melanchthons unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Eisleben, Magdeburg, Nürnberg und andere Städte erhielten durch ihn völlig neue Schuleinrichtungen. Ungleich größere Wichtigkeit aber ist seinen Visitationsreisen im Jahre 1527 beizulegen.

Der Unterricht der Visitatoren, den er aus diesem Anlaß aufsetzte, ist sowohl in theologischer und kirchenrechtlicher, als in pädagogischer Hinsicht von bedeutendem Werthe. Man würde übrigens zu weit gehen, wenn man hier schon die Spuren einer dogmatischen Abweichung entdecken wollte. Oder hätte etwa in dem Visitationsbüchlein das Dogma von der Prädestination discutirt werden sollen? Bildete dasselbe bei den deutschen Reformatoren je den Mittelpunkt ihrer theologischen Anschauung?

Wurde es von Luther aus einem andern Grunde vertheidigt, als weil es in seinen Sturz auch die Rechtfertigungslehre hineinziehen zu müssen schien? Gewann man jetzt erst die nöthige Fassung und Besonnenheit, um die ethische Bedeutung des Glaubens zu erkennen ¹⁾? Wenn der Ultralutheraner Agricola an den Artikeln von der Buße und den 10 Geboten Anstoß nahm, so beweist dies nur, daß er von Anfang an zu beschränkt war, um mehr als Eine Seite der umfassenden Gesamtanschauung Luthers verarbeiten zu können. Melanchthon, der seit dem Jahre 1526 als Professor der Theologie sich noch eingehender als zuvor mit dieser Wissenschaft beschäftigt hatte, glaubte mit Recht, eine so herbe Abfertigung nicht verdient zu haben. Dem Ernste, mit welchem die genannte Schrift die sittlichen Anforderungen des Christenthums hervorhebt, entspricht die Entschiedenheit, mit welcher in Cultus und Kirchenrecht das Prinzip der evangelischen Freiheit geltend gemacht wird. Der pädagogische Theil dringt, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, in seiner Art auf Concentration des Unterrichts. Das Deutsche, Griechische und Hebräische wird zu Gunsten der Alleinherrschaft des Lateinischen aus der Schule verbannt. Lehrer und Schüler sollen wo möglich nur in dieser Sprache reden. Der Unterricht bewegt sich durch 3 Stufen hindurch, auf deren unterster mit Formenlehre und Memorirstoff der Grund gelegt wird, während die zweite und dritte die Grammatik, die dritte außerdem noch die Dialectik zugewiesen erhält; Religion und Musik ist auf alle 3 gleichmäßig vertheilt. Um alle diese verschiedenen Zweige des Unterrichts hat sich Melanchthon durch eigene Schriften verdient gemacht, von welchen hier nur seine griechische und lateinische Grammatik, seine nach aristotelischem Muster ausgeführten Bearbeitungen der Dialectik, Rhetorik, Physik, Psychologie, Ethik und Politik, endlich seine Commentarien zu den Classikern Erwähnung finden mögen. Melanchthon hat die Gelehrtenschulen im Auge, Luther bemühte sich besonders auch um die Volksschule; jener begründete in philologischer Beziehung vorzugsweise eine edlere lateinische Diction — und die Schriften aller seiner Schüler

¹⁾ cf. Hierüber das Nachwort.

legen sprechende Zeugnisse hievon ab, — Luther ist der Schöpfer unserer neudeutschen Schriftsprache. Nicht, als ob Melanchthons deutsche Rede sich neben gleichzeitigen Stilproben nicht hören lassen dürfte, — sie ist verhältnißmäßig correct und klar, — aber mit der Kraft und Fülle der lutherischen Sprache hält sie freilich den Vergleich nicht aus. Und doch giebt sich Melanchthon so wenig er für deutsche Sprache oder auch für die Belebung deutschen Nationalgefühls geleistet hat, nichts desto weniger durch und durch als Deutschen zu erkennen. Es sei mir gestattet, in dieser Beziehung an seine echt deutschen Eigenschaften, an die hohe ideale Richtung seines Gemüths, an seine Treue und Gewissenhaftigkeit, an seinen unermüdlichen Fleiß, an seine Geduld und Hingebung, und namentlich auch an seinen edlen feinen Sinn für ein stilles, frommes Familienleben zu erinnern.

Als der Augenblick gekommen war, da er vor Kaiser und Reich im Namen der evangelischen Stände reden sollte, da war es eine solche Scene häuslichen Glücks, welche dem bekümmerten Manne neuen Muth und hohes Gottvertrauen einflößte.

Die Ausarbeitung der augsburgischen Confession war eine That, in welcher Melanchthon mit dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche zugleich die Resultate seiner eigenen bisherigen Entwicklung zusammenfaßte. Dieses erste Bekenntniß, mit welchem sich der Protestantismus factisch als Kirche constituirte, ist noch der Ausdruck des völligen Consenses zwischen beiden Reformatoren.

Von da an beginnt ein zweiter Abschnitt, in welchem neben der Uebereinstimmung auch die individuelle Differenz zwischen Melanchthon und Luther nach drei Richtungen hin hervortrat.

Wir wollen auf seine Nachgiebigkeit gegen die päpstliche Partei in den nun folgenden Vergleichsverhandlungen ein allzugroßes Gewicht nicht legen. Es war gemeinsame protestantische Ueberzeugung, daß der Inbegriff der reformatorischen Lehre Nichts in sich schließe, was mit der Schrift oder mit der katholischen oder mit der ächten altrömischen Kirche in Widerspruch stünde. Man beabsichtigte ursprünglich nicht die Gründung einer neuen Kirche neben der alten, sondern die Reformation der einen allgemeinen Christenheit und mochte abwarten, bis sich die Gegner selbst von jener Idee ausschlossen. Von

diesem noch innerkatholischen Gesichtspunkt aus konnte man auch den Bischöfen unter der Bedingung, daß sie das Evangelium freigeben, ihre Jurisdiction Anfangs noch reserviren, eine Ansicht, welche von beiden Reformatoren bei wiederholten Gelegenheiten vertreten wurde. Nur freilich von dem Primat des Papstes, welchen Melanchthon nach menschlichem Rechte noch immer anerkennen wollte, durfte keine Rede mehr sein. Daß eine Macht, welche auf den Glauben der Völker gegründet ist, in sich zusammenbrechen müsse, sobald ihre göttliche Berechtigung in Zweifel gezogen wird, erkannte Luther mit richtigem Tacte; er hat in früheren und späteren Schriften die Idee einer deutschen Nationalkirche ausgesprochen ¹⁾, das Papstthum aber unter jeder Form verworfen. Melanchthon seinerseits suchte zu vermitteln. Er setzte auch mit manchen Gegnern der Reformation, mit welchen Luther schroff gebrochen hatte, die freundschaftlichen Beziehungen fort. Bei der Zweideutigkeit der von Heinrich VIII. und Franz I. verfolgten Pläne ist es jedenfalls als ein Glück anzusehen, daß ihm weder dem Rufe des einen noch den Lockungen des andern Folge zu leisten gestattet war. Dessenungeachtet kann nicht gesagt werden, daß er zu Luthers Lebzeiten dem Protestantismus im Verkehr mit der Gegenpartei etwas Wesentliches vergeben habe. Im Gegentheil bot die Urbanität und Milde, die in seiner Erscheinung wie in seinen Worten lag, manchem wahrheitsliebenden Katholiken willkommene Gelegenheit, die neue Lehre nach ihrem inneren Wesen näher kennen zu lernen.

Welche Verdienste hat er sich in dieser Hinsicht durch das augsburger Bekenntniß nicht nur, sondern auch durch die Apologie, durch seine Auseinandersetzungen auf den Religionsgesprächen zu Hagenau, Worms und Regensburg erworben! Auf alle diese Verhandlungen indessen übten die Beziehungen zu den Schweizern einen wesentlich mitbestimmenden Einfluß aus.

Dies führt auf eine zweite Seite. Die Lehre von der substantiellen Vereinigung des Leibs und Bluts Christi mit den

¹⁾ cf. An kaiserl. Majest. 2c. und von den Conciliis und Kirchen C. A. XXV., S. 349—52.

Abendmahlselementen war nur bei Luther ein nothwendiges, integrirendes Glied seiner Gesamtanschauung ¹⁾. In diesem sinnlichen, greifbaren Ding, das er zum Munde führt, hat er die unmittelbare Gewißheit, daß der Gottmensch in ihn eingeht, um ihn nach Leib und Seele in sein Wesen zu verwandeln. Melanchthon theilte diese Ueberzeugung, so lange sie die beiden Instanzen der Schrift und der altkirchlichen Autoritäten für sich zu haben schien. Nachdem sie aber einmal durch die dogmengeschichtlichen Nachweisungen Decolampads ihren ersten Stoß erhalten hatte, vermochte er den gewinnenden Zureden Bucers auf die Dauer nicht mehr zu widerstehen ²⁾. Konnte denn nicht angenommen werden, daß Brod und Wein bloße Zeichen seien, durch welche der auf rein geistige Weise gegenwärtige Christus bezeuge, daß er als unser Leben in uns wirksam sein und unsere Sünden abwaschen wolle? Durfte diese Auffassung, um von den Vätern zu schweigen, nicht so gut wie die andere, die Autorität der Schrift für sich in Anspruch nehmen? War mit ihr nicht glücklich die höhere Einheit der lutherischen und zwinglischen Lehre gefunden? Welche Aussichten, welche freudigen Hoffnungen auf die endliche Vereinigung der Getrennten konnten sich an sie knüpfen? Nur vorsichtig trägt zwar Melanchthon diese Ansicht von jetzt an in den neuen Editionen seiner *Loci* vor; aber sie bildete in der That die Mittelvorstellung, durch welche die Auffindung einer gemeinsamen Formel für die oberländischen und sächsischen Gemeinden wesentlich erleichtert wurde. Eine solche Transaction kam auch wirklich in der wittenberger *Concordia* vom Jahr 1536 zu Stande. Man reichte sich gegenseitig die Hände. Schweizer und Oberdeutsche unterzeichneten die augsburgische Confession und die Apologie, Bekenntnißschriften, die nun ein für allemal der evangelischen Kirche als solcher angehörten. Es wäre zu wünschen gewesen, daß beide gleichermaßen in ihrer ursprünglichen Gestalt gelassen worden wären. Die Begriffe von literarischem Eigenthume mochten damals frei-

¹⁾ cf. das Nachwort.

²⁾ cf. C. R. I., S. 1106—10. II., S. 221. ff. 470 f. 498. 641 f. 675. 824. 827. 835 ff. 841 und die Schrift *Mel. sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini*.

lich noch nicht sehr ausgebildet gewesen sein. Aber ein Fehler bleibt es immerhin, daß es sich Melanchthon erlaubte, den Disputationen mit Eck in den Jahren 1540 und 41 eine umgearbeitete Ausgabe der Confession zu Grunde zu legen. Die Veränderung betraf jedoch nicht nur den Artikel vom Abendmahl, sondern auch, wie der katholische Gegner scharf bemerkte, die Lehre von den guten Werken.

Wir kommen damit auf einen dritten Punkt zu sprechen. Was Luther die Kraft verlieh, sich mit seiner Subjectivität einer so gewaltigen, alle Verhältnisse des Lebens beherrschenden Macht wie der katholischen Kirche entgegenzustemmen, das war das Bewußtsein, daß er nicht aus sich als dieser Einzelperson, sondern aus dem Geiste Gottes heraus rede und handle. Unglücklich fühlte er sich, wenn er mit den Mitteln seiner natürlichen Kräfte den Streit durchkämpfen mußte. Sein individuelles Ich ist an sich nur das hinfällige, schwache, leidende; aber weil Christus in ihm schafft und wirkt, ist es selbst auch in dieses göttliche Wesen mit aufgenommen und wird den Sieg behaupten. Das Verhalten des Menschen gegenüber von der Gnade ist also das der Passivität. Mag einer auf dem Gebiete weltlicher Kunst und Wissenschaft eine noch so glänzende Rolle spielen, das specifisch christliche Leben läßt sich nicht machen, es muß geboren werden und wachsen. Den innerwirkenden Gott leiden ist der stets wiederkehrende Ausdruck für dieses Verhältniß. Aber mußte dem menschlichen Willen nicht wenigstens die Fähigkeit zugeschrieben werden, die sich ihm anbietende Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen? konnte der Passivität nach oben nicht eine Activität nach unten, ein Kampf mit der eigenen Schwachheit entsprechen? Wir finden nicht, daß sich Luther über diesen Punkt mit gleichmäßiger Bestimmtheit ausgesprochen hätte. Melanchthon aber hat ihn genauer fixirt. Seit dem Jahre 1532 ließ er die harte Prädestinationslehre fallen, und fand, wie er sich in der Ausgabe der Loci vom Jahre 1535 ausdrückt, in dem Wort, dem h. Geiste und dem Willen des Menschen die 3 Ursachen der Bekehrung. In diese Zeit (Mai 1536) fällt der erste Ruf nach Tübingen.

Im September trat er die Reise dahin an, wurde mit herzlichster Freude aufgenommen, besprach sich in traulichem Freundes-

freise über die wichtigsten Angelegenheiten in Kirche und Schule, und fühlte sich bald so zu Hause, daß er unverhohlen erklärte, er würde lieber hier als anderswo leben, nur sehe er keine Möglichkeit, sich von seiner bisherigen Umgebung zu trennen. Die Jugenderinnerungen tauchten mit aller Lebendigkeit wieder auf, schon der Ort rief das Andenken an so manche alte Freundschaft wieder wach. Im October begab er sich an den Hof Herzog Ulrichs nach Tübingen, pflog mit ihm, namentlich über die Verhältnisse der Universität, eingehende Unterredungen und setzte den Senat von den wohlwollenden Absichten des Fürsten in Kenntniß. Der Herzog war offenbar entschlossen, der heruntergekommenen Landesuniversität nach Kräften unter die Arme zu greifen. Wirklich kläglich ist die Schilderung, welche Melanchthon von ihrem Zustande giebt. Der Professor der Rechtswissenschaft Sigwart ¹⁾ war der einzige, dem ein rühmendes Prädicat beigelegt werden konnte. Für die Eloquenz und Philosophie fanden sich einige taugliche Männer, aber der Lehrstuhl der Mathematik stand so gut wie verwaist da, und am Schlechtesten war es mit der Theologie bestellt. Dazu kam die Rücksicht auf die streng lutherische Stimmung des Landes. Der Name Blaurers schadete entschieden der Frequenz der Universität. Es mußte etwas geschehen. Melanchthon wäre geblieben, wenn er die Einwilligung des Kurfürsten hätte erhalten können. Da hievon keine Rede war, vermochte er seinen Freund Brenz, seine Thätigkeit ein Jahr lang der Universität zu widmen. Nicht ohne ein stattliches Ehrengeschenk ²⁾ wurde Melanchthon vom Herzog entlassen. Aber drohende Gewitterwolken waren inzwischen in Wittenberg wider ihn aufgestiegen. Seine Abreise scheint für eine gewisse Partei das Signal zum Sturme gewesen zu sein. Cruciger hatte nach Melanchthons Anweisung auf dem Ratheder die Lehre vorgetragen, daß die Verkürzung und das Streben nach Besserung die unerläßliche Bedingung der Recht-

¹⁾ So glaubte ich Sighardus C. R. III., S. 169 übersetzen zu müssen. Die ganze Stelle ist aus C. R. III., S. 162—173. 202. geschöpft.

²⁾ 100 Goldgulden. Im Jahre 1537 schickte Mel. den Matthias Garbicius Illyricus für die griech. Sprache nach Tüb; Camerarius sollte den Unterricht im Lateinischen übernehmen. C. R. III., S. 419—426.

fertigung und daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien. Der fanatische Pastor Cordatus griff diese Behauptungen auf, begab sich nach Wittenberg, stürzte zu Luther, und enthüllte ihm das Gräßliche, das geschehen war. Gleichzeitig wurde Luther durch Stiefel und Amstdorf bearbeitet. Er scheint die Sache mit großer Ruhe aufgenommen zu haben. Dem Cordatus empfahl er, auf seine Gesundheit Rücksicht zu nehmen, weil die Krankheiten der Seele und des Leibes immer in Wechselwirkung mit einander zu stehen pflegen. Melanchthon konnte bei seiner Ankunft nicht die mindeste Veränderung in seiner Freundschaft wahrnehmen, obgleich die Gegenpartei selbst den Hof für sich zu gewinnen wußte. Doch erklärte Luther in einer Disputation die genannten Ausdrücke für mißverständlich ¹⁾. Allmählig zeigte sich die ganze Gestalt der vielköpfigen Hydra, welche sich mit ihren wilden Angriffen zu nächst auf Melanchthon warf. Es war der Antinomismus. Aber nicht Melanchthon, sondern Luther selbst hat diesen Kampf durchgesocht. Ehrend für beide Reformatoren ist die Antwort, welche er auf die Anklagen des Kurfürsten gegen Melanchthon gab. Nicht so sehr flößten ihm seine Sinneignung zum Zwinglianismus und die schon damals beabsichtigte Veränderung der augsburgischen Confession Besorgnisse ein, als gewisse practische Rathschläge, welche eine Accomodation an den katholischen Abendmahlsritus gestatteten. Dennoch bezeugt er, „er wollte sein Herz mit Philippo theilen, und wollte ganz gern, daß sich Philippus als ein hoher Mann nicht wollte von ihnen thun.“

Es konnte zwar nicht fehlen, die Differenzen, besonders auch in der Abendmahlslehre, mußten noch bei verschiedenen Gelegenheiten, so bei dem kölnischen Reformationseutwurf, eine gewisse Verstimmung erzeugen, und Melanchthon zeigte sich dabei nicht immer so hochherzig wie Luther. Aber doch hätte es noch ganz anderer Stürme bedurft, um einen Bund zu zerreißen, der wiederholt im Angesichte des Todes seine Weihe erhalten hatte. War Melanchthon im Jahre 1537 mit zärtlicher Sorge an Luthers Schmerzenslager zu Schmalkalden gewesen, so hat dagegen Luther in Weimar den schon

¹⁾ S. das Nachwort.

sterbenden Freund durch seine Glaubenskraft aus dem Rachen des Todes errettet. Es war ein Verhältniß zwischen diesen Männern, auf welches das Wort Luthers seine Anwendung findet: die Freundschaft erst ist eine feste, die Liebe eine dauerhafte, welche nicht aus unserem willkürlichen Urtheil, sondern aus dem Geiste geboren wird.

Als Luther im Jahre 1546 das Auge geschlossen hatte, da begann für Melanchthon „das eiserne Zeitalter“.

Nings um ihn her brach der allgemeine Kampf aus. Das traurige Ende des schmalkaldischen Kriegs beugte ihn schwer darnieder.

Zu dem öffentlichen Unglück war ein Trauerfall im eigenen Hause gekommen, der Tod seiner Tochter Anna. Mit Weib und Kind mußte er die Fluchtergreifen und hatte nur die Freude sich der verlassenen Wittve Luthers annehmen zu können. Wittenberg lag verödet. Melanchthon sehnte sich nach der alten und sehnte sich nach der neuen Heimath zurück. Nochmals wurde er nach Tübingen berufen ¹⁾. Aber Herzog Moritz mußte ihn zu fesseln, und so beschloß er denn die Trümmer der zerfallenen Universität Wittenberg wieder zusammenzufügen. Erblickte man schon hierin eine Untreue gegen den gefangenen Landesherrn, dessen entschiedener Anhänger sich in Jena und Magdeburg gesammelt hatten, so kannte die Entrüstung vollends keine Gränzen mehr, als man von seiner Bethheiligung bei dem Leipziger Interim erfuhr.

Melanchthon hat hier eine schwache Stunde gehabt. Es bleibt ein widriges Schauspiel, wenn in einem evangelischen Lande das protestantische Bewußtsein selbst der weltlichen Stände, der Städte und der Mitterschaft, reger ist als das der Theologen und durch die letzteren erst in Schlaf gewiegt werden muß. In wie ganz anderem Lichte steht doch unser ehrlicher Brenz

¹⁾ cf. C. R. VI., S. 559 f. Huc (nach Nordhausen) transtuli familiam — ut propius adducerem familiam in ea loca, per quae in patriam iter facturum me esse cogitabam. Et jam me vocat academia Tubingensis. Sed infixus est pectori meo et intimis sensibus ingens amor nostri niduli ad Albim etc. P. 567. Scripsit ad me dux Wirteb. ac adduci plures jubet. — Sed ego adhuc cogito de colligendis tabulis isthic.

da, der sich von Haus und Hof verjagen läßt, und freilich zu spät, dem schwankenden Freunde die Augen zu öffnen sucht. Flacius verließ die Stadt, um den neuen Cultus nicht mit ansehen zu müssen und von Magdeburg aus um so sicherer seine giftigen Geschosse gegen Melanchthon richten zu können. Aber er wehrt sich kaum, nach kurzem Kampfe streckt er die Waffen, er bekennt, in dieser Sache gesündigt zu haben, und bittet Gott um Verzeihung, daß er nicht vor jenen hinterlistigen Berathungen in alle Weite geflohen sei. Und doch konnte er mit vollem Rechte auf den Widerstand hinweisen, welchen er dem augsburger Interim von Anfang an entgegengestellt, auf den Zorn des Kaisers, dem er sich durch seine Einwendungen ausgesetzt habe, auf die Vorwürfe, die von allen Seiten her gegen ihn als einen Friedensstörer geschleudert worden seien, auf die Festigkeit, mit welcher er jede Veränderung in der Lehre zurückgewiesen habe. Die sächsische Confession vom Jahre 1551 und die Antwort auf die bairischen Inquisitionskartikel vom Jahre 1559 sind glänzende Belege für die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er durch unumwundenes Bekenntniß der evangelischen Wahrheit die begangenen Mißgriffe wieder gut zu machen suchte. An Luther hatte er früher in ganz ähnlichen Verhältnissen nicht nur einen Berather gehabt, der ihn von zu weit gehenden Concessionen zurückhielt, sondern auch einen kräftigen Schutz gegen grobe Verunglimpfungen, mit denen man schon vor Jahrzehnten nicht geklagt hatte. Jetzt war ein Epigonengeschlecht aufgestanden, unfähig, das Große zu würdigen, aber allezeit bereit, die Autorität des unverstandenen Meisters gegen Diejenigen geltend zu machen, die von seinem Geiste noch am meisten in sich trugen. Dieselben Differenzpunkte, welche Luther in ihrer noch mehr verhüllten Form ertragen hatte, traten jetzt offener zu Tage, und stießen auf einen zwar energischen, aber auch rohen Widerspruch.

In noch weit ausgedehnterem Maße nämlich, als gegenüber von dem Katholicismus ließ sich Melanchthon gegenüber von der reformirten Kirche zu Vermittlungsversuchen herbei. Seit dem wormser Religionsgespräch vom Jahre 1541 stand er in freundschaftlichen Beziehungen zu Calvin. Er fühlte sich zu manchen Seiten seiner Lehrform hingezogen ¹⁾, bewunderte sein

¹⁾ S. das Nachwort.

organisatorisches Talent, und billigte auch Handlungen, wie die Hinrichtung Servets, uneingedenk des lutherischen Grundsatzes, man müsse die Ketzer mit dem Worte, nicht mit Feuer überwinden. Calvin seinerseits bat ihn, er möchte der maßlosen Polemik gegen seine Abendmahlslehre ein Ziel setzen und mit den eigenen Ansichten offener hervortreten. Melanchthon schwieg. Auf der andern Seite stieg der Verdacht der strengen Lutheraner auf's Aeußerste. Er wurde dringend aufgefordert, sich bestimmt zu erklären, — und Melanchthon schwieg wieder. Nur für die Flüchtlinge aus England verwendete er sich, weil ja auch Luther die Straßburger und Augsburger in die Gemeinschaft aufgenommen habe. Indessen, er mochte an sich halten, so viel er wollte, dem Lehrer Deutschlands war einmal das Loos vorbehalten, von seinen Schülern in den Staub gezogen, und wo es möglich wäre, auch im Grabe noch beunruhigt zu werden. Bei dem Heidelberger Abendmahlsstreit konnte er dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz die Bitte um ein Gutachten nicht abschlagen. Er hoffte endlich eine Vermittlungsformel gefunden zu haben. Was konnte sich besser dazu eignen, als der paulinische Spruch: das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn so viel war ihm klar: wenn man auf dem Wege der extremen Partei rüstig fortschritt, so war man in kürzester Frist wieder da angelangt, von woher man gekommen war, nämlich beim Katholizismus. Der Pfalzgraf entschied sich für die reformirte Auffassung. Ein Glück für Melanchthon, daß sein Brief nicht zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde. Die in demselben entwickelte Lehre berührt sich nahe mit der calvinischen, gegen welche Brenz noch in demselben Jahre (1559) eine Synode hielt und ein Ubiquitätsbekenntniß von den württembergischen Theologen unterzeichnen ließ. Für jetzt mochte es Melanchthon noch vergönnt sein, die Vorwürfe des Herzogs Christoph von sich abzuschütteln und über die grobe hechinger Sackleinwand zu spotten, aus welcher das Latein der schwäbischen Aelte gewoben sei; aber die grimmigsten Angriffe hätte er von anderer Seite her erst zu erwarten gehabt. Nur der Tod konnte ihn von denselben erretten.

Mit nicht geringerem Geräusch stießen die Gegensätze bei einem dritten Punkte auf einander, bezüglich jenes Problems nämlich,

welches sich an die Lehre von der Aneignung des Heiles knüpft. In dem Streite mit Osiander freilich hatte Melanchthon im Ganzen das kirchliche Bewußtsein für sich, das sich den Glauben an die Zurechnung des Verdienstes Christi nicht nehmen lassen wollte und sich gegen die speculative Seite der Frage indifferent verhielt ¹⁾. Aber um so tieferes Mißtrauen setzte man seiner Ansicht über den freien Willen des Menschen und über die Nothwendigkeit der guten Werke entgegen. Wochten es immerhin nur seine Anhänger und Freunde sein, welche unmittelbar den Kampfplatz betraten, — in ihnen wurde doch er selbst angegriffen, und daß sich eine verbissene Polemik bis zu einer an Verrath streifenden Rücksichtslosigkeit vergessen könne, das hat die evangelische Kirche bei dem wormser Religionsgespräch vom Jahre 1557 aufs Empfindlichste zu fühlen bekommen. Auch der Frankfurter Receß, der im folgenden Jahre auf der Grundlage eines melanchthonischen Gutachtens zu Stande kam, war nur die Quelle neuen Haders, dessen Ende jedoch der müde Arbeiter nicht mehr erlebte.

Längst waren die alten Freunde, die alten Feinde vom Schauplatze abgetreten. Cruciger, Bucer, Justus Jonas, Justus Menius, Bugenhagen, Osiander befanden sich nicht mehr unter den Lebenden. Der Kurfürst Johann Friedrich und sein Besieger Moritz, zuletzt auch der unglückselige Kaiser Karl V. waren gestorben. Im Jahre 1557 hatte Melanchthon seine Gattin verloren. Trotz des persönlichen Muthes, mit dem er noch als 58jähriger Mann einen Angriff auf sein Leben abgewehrt hatte, war es doch nicht zu verkennen, daß ihn selbst die Kräfte mehr und mehr verließen. Endlich am 19. April 1560 machte der langersehnte Tod seinen Leiden ein Ende.

Er hat sich einem Verufe geopfert, der seine innerste Kraft verzehrte, und dem er sich doch nicht entziehen durfte. Mit Ausdauer und Beharrlichkeit ist er der Aufgabe nachgekommen, die humanistische Bildung in den Dienst der Reformation zuziehen, und auch jene eigenthümlichen Seiten protestantischer Anschauung, auf die er von diesem Standpunkt aus seine Aufmerksamkeit richtete,

¹⁾ S. das Nachwort.

zu ihrem Ausdruck zu bringen. Seine Freundschaft mit Luther liefert den großartigen Beweis dafür, daß auf dem gemeinsamen evangelischen Boden ein freies Zusammenwirken verschiedenartig ausgestatteter Individualitäten möglich ist. Wenn ihm gewisse Momente der Schwäche als Schuld anzurechnen sind, so hat er dafür schwer gebüßt. Er hat viel Bitteres erfahren, und viel Unrecht getragen. Willig hat er sein Leben für die hohe Sache hingegeben, zu deren Dienst er ausersehen war. Aber die Früchte seiner Arbeit sind nicht mit ihm zu Grabe getragen worden, sein Werk lebt noch heutzutage fort, und so lange es eine evangelische Kirche, so lange es eine protestantische Wissenschaft giebt, wird auch Melanchthons Name mit Dank und Verehrung genannt werden.

N a c h w o r t.

Im Anschluß an das Voranstehende scheint es mir angemessen hier noch über einige besondere Punkte Rechenschaft abzugeben.

Vor Allem scheint die Stellung, welche Melanchthon neben Luther angewiesen worden ist, einer näheren Begründung zu bedürfen. Es handelt sich hier um die Beantwortung der doppelten Frage: 1) Ist es wirklich im Wesen der Reformation begründet, daß sie sich nur im Bunde mit dem Humanismus in vollkommener Weise realisiren konnte? Die Frage ist beantwortet, sobald der Nachweis geliefert ist, daß das reformatorische Grundprincip, der rechtfertigende Glaube, selbst eine Seite darbietet, nach welcher er nothwendig ein irgendwie durch humanistische Bildung vermitteltes Erkennen postulirt. Und 2) Ist es wahr, daß Luther, wie behauptet wurde, ein klares Bewußtsein von diesem Verhältniß der Dinge hatte?

Im Hinblick auf jenen ersten Punkt mag es am Platze sein, den Begriff des rechtfertigenden Glaubens bei Luther kurz zu entwickeln. Der Glaube besteht in der Aneignung des Worts. Im verbum vocale als der Schale wird das verbum substantiale (Christus) als der Kern aufgenommen.

Noch ehe sich das Bewußtsein davon zeigt, ja in den Schrecken des Gewissens, bei welchen Gott nur als der zornige Richter erscheint, ist wirklich in den, der das Wort annimmt, der Gottmensch eingegangen, um sich, nachdem er lange genug das *opus alienum* des Verdammens in dem Sünder geübt hat, nun auch durch sein *opus proprium* des Befeligen zu manifestiren. In jedem einzelnen Gläubigen verrichtet er so dasselbe Geschäft, das er an sich ein für allemal während seines historischen Lebenslaufs vollbracht hat. Er absorbirt die Sünde und den Tod des Menschen („saugt seine ganze Hölle aus“) und theilt ihm seine Gerechtigkeit und sein Leben mit. Das Personbildende im Menschen ist jetzt Christus; er steht vor Gott als der Gerechtfertigte da. Was durch diesen grundlegenden Act potentiell in ihm gesetzt ist, explicirt sich während des ganzen Lebens in einer Reihe homogener Gemüthszustände und ethischer Handlungen, welche besonders durch den Gegensatz, das Leiden und die Anfechtung in die Actualität hervorgerufen werden. Immer aber wird wegen des innewohnenden Christus, der das Princip einer absoluten Gerechtigkeit ist, die noch mangelhafte actuelle Gerechtigkeit für eine vollkommene, die „schwache, stücklichte, angefangene Reinigkeit für ganze Reinigkeit“ gerechnet. Das Wort ist also das Medium, durch welches die objective geschichtliche Erlösungsthat als eine bleibende Macht in der Kirche festgehalten wird, durch welches der objective historische Christus sein gottmenschliches Leben auf innerliche Weise in der Gemeinde und den einzelnen Gläubigen fortsetzt. Kommt aber dem Worte eine so wesentliche Bedeutung zu, daß eine Vereinigung mit Gott ohne dasselbe gar nicht denkbar ist, dann erhellt von selbst, daß es immer in der Kirche eine Thätigkeit geben müsse, welche auf die Eröffnung dieser primitiven Quelle gerichtet ist, und damit eben nimmt die humanistische Bildung ihren bestimmten Ort in dem Organismus der evangelischen Kirche ein. (Dieser Begriff des rechtfertigenden Glaubens findet sich bei Luther schon in den Jahren 1515—1517 [vgl. Vöschers Reformatiionsacten], und dann später unzähligemal, so in dem Sermon von den guten Werken, in den resolutiones, den conciones de triplici und de duplici justitia, de libertate christiana, in den operationes zu Ps. 5. 9. 19. cf. die Auslegung von Ps. 110.; ferner zu Jes. 53., Matth. 8,

Johannes 14. 15. 17., Galater 2., 1. Petri 1., 1. Timotheus 1.).

Ebenso bestimmt muß die zweite Frage bejaht werden. Im bewußten Gegensatz zur Mystik hebt Luther immer die Bedeutung der Geschichte hervor. Nicht im nächsten besten Individuum concentrirt sich die ganze Fülle der Weisheit, so daß Jeder nur in sich selbst die Norm der Wahrheit hätte. Sie ist auf weltlichem, wie auf geistlichem Gebiet immer nur in einzelnen großen Organen zu maßgebender Darstellung gekommen. So wenig Jeder innerhalb der Sphäre des natürlichen Rechts zu Gottes Wunderleuten gehört, so wenig ist dies innerhalb der Sphäre der Religion der Fall. Hier sind also diejenigen zu hören, die Gott als seine auserwählten Werkzeuge in die Welt gesandt hat, die Propheten und Apostel und im höchsten Sinne der historische Christus. Das Mittel aber, durch welches sie sich mittheilen, ist eben die Sprache. „Es soll uns nicht irren, daß Etliche sich des Geistes rühmen und die Schrift geringe achten. Ach, lieben Freunde, Geist hin, Geist her u. s. w. — Das Evangelium ist zwar allein durch den h. Geist kommen, aber doch durch Mittel der Sprachen“. Vgl. An die Rathsherrn aller Städte deutsches Landes 2c., und die Auslegung von Ps. 101. „Man hebt jetzt an zu rühmen das natürlich Recht und die natürliche Vernunft, als daraus kommen und flossen sei alles geschriebene Recht, und ist ja wahr und wohl gerühmet, aber da ist der Feil, daß ein Jeglicher will wähnen, es stecke das natürliche Recht in seinem Kopfe. Wenn das natürlich Recht und Vernunft in allen Köpfen steckte, so könnten die Narren, Kinder und Weiber ebensowohl regieren und kriegen, als David, Augustus und Hannibal. Gottes Wunderleute und die Davides und Hannibales sind so gethan, daß sie deins und meins Raths nicht bedürfen in ihrem Regiment, als die einen bessern Meister haben, der sie schaffet und treibet. — Wer im weltlichen Regiment klug werden will, soll die heidnischen Bücher lesen. Und ist mein Gedanke, daß Gott darum gegeben und erhalten hat solche heidnische Bücher, wie Homerum, Virgilium, Demosthenem, Ciceronem, Livium und hienach die alten feinen Juristen, daß die Heiden und Gottlosen auch haben sollten ihre Propheten, Apostel, Theologos oder Prediger zum weltlichen Regiment. —

Jene lehren die Jugend Rechte und Weisheit auf zeitliches Gut, Ehre und Friede auf Erden, diese lehren den Glauben und gute Werk auf's ewige Leben im Himmelreich."

In dieser großen Geschichtsauffassung lag auch das Gegengewicht gegen den Prädestinatianismus. Im Sohne gibt der Vater der Welt sein eigen Herz, der Gottmensch ist der Persongewordene ewige Rathschluß. Durch ihn erschließt sich der Menschheit das Innerste des verborgenen göttlichen Willens, und Alles kommt darauf an, daß man ihn durch sein Wort auf sich wirken läßt. In diesem Sinne äußert sich Luther vor und nach der Schrift *de servo arbitrio*; so zu 2. Petri 1, 1. Joh. 4, Matth. 3. Der in den Visitationsartikeln und im Commentar zum Colosserbrief von Melanchthon entwickelte Begriff einer *justitia civilis*, zu welcher der Mensch eine gewisse Freiheit habe, findet sich schon in der Schrift *de s. arb.* Luther spannt den Begriff der Freiheit in einer Weise, daß, wenn es nur darauf ankäme, die melanchthonische Anschauung immer noch möglicherweise ihre Stelle behaupten könnte, auch wo eine Freiheit in jenem stricten Sinne ausgeschlossen wäre. Er denkt sie sich nie als bloße Form, sondern immer als materiell erfüllt; absolute Freiheit ist identisch mit Allmacht und folglich eine Prärogative der göttlichen Majestät, dem Menschen bleibt nur relative Freiheit in Bezug auf die ihm untergeordnete Sphäre der Dinge. Es wird wohl gleich schwierig sein, Melanchthons Ansicht vom Zufall mit seinen Behauptungen über die göttliche Providenz und Luthers Prädestinationslehre mit seinem ethischen Glaubensbegriff in Einklang zu bringen. Man muß zugeben, daß nur der Erstere mit begrifflicher Schärfe den Antheil zu bestimmen gesucht hat, den der menschliche Wille bei der Bekehrung doch immer nehmen müsse, aber eben so sicher ist, daß sich allein bei Luther die organische Wechselbeziehung zwischen Glauben und Werken entschieden ausgesprochen findet. Wie der Glaube die Wurzel ist, aus welcher alle guten Werke hervorgehen, so bedingen andererseits die letzteren selbst wieder das Wachsthum und die Kräftigung des Glaubens. „Der Glaube gehet aus in die Werke und kommt wieder durch die Werke zu sich selbst, gleich wie die Sonne aufgehet bis an den Niedergang und kommt wieder bis zum Aufgang“. (cf. Auslegung der 10 Gebote, des

1. Briefs Petri, zu 1. Jo. 4 und zu Gen. 17, 23—27). Hiermit stimmt Luthers Haltung gegenüber von Cordatus zusammen. (Vgl. Brief an Cordatus vom 21. Mai 1537).

Mit Recht konnte Melanchthon über die „*erudita concio καὶ διδασκαλικὴ* Lutheri contra Antinomos“ das Urtheil fällen „ego plecterer, si hanc concionem scripsissem.“ (C. R. III., S. 420.). — Wegen der Erklärung Luthers, daß das Gesetz auch hinsichtlich seiner bindenden Kraft aufgehoben sei (S. 385), hätten die Philippisten nicht nöthig gehabt, sich zu beunruhigen. Es war von Anfang an seine constante Lehre, daß die 10 Gebote als die „Summa des gesammten jüdischen Moral-, Ceremonial- und Judicialgesetzes für die Christen nur in so weit noch obligatorisch sein können, als sie mit dem natürlichen Gesetz der Herzen zusammenfallen, und daß das Gesetz überhaupt in demselben Maße aufhöre, dem Gläubigen als Forderung äußerlich gegenüberzustehen, in welchem der h. Geist als die Kraft der Gesetzeserfüllung ihn innerlich durchdrungen habe. „Der Sonne darf man kein Gesetz geben, daß sie leuchte.“ (cf. zu 1. Tim. 1.). Melanchthon ließ sich auf diese Distinctionen nicht ein. Von seinem practischen Standpunkte aus faßte er nur das ins Auge, daß der Dekalog eben doch einmal der Hauptsache nach Inbegriff des Moralgesetzes und daß der Christ in Hinsicht auf dasselbe zu fortwährendem Gehorsam verpflichtet sei; nur der Fluch, nicht aber die bindende Kraft des Gesetzes ist aufgehoben. (C. R. XXI., S. 459 f.). Jedermann sieht, daß diese letztere Auffassung, welche nur das Facit für das practische Verhalten der Gemeindeglieder zieht, sich sehr leicht mit jener genaueren Lehrform reimen läßt, welche vor Allem darauf Bedacht nimmt, das Princip der evangelischen Freiheit zu wahren.

Anders verhielt sich die Sache mit der Lehre vom Sacrament. Es war oben von der verborgenen Wirksamkeit Christi im Menschen die Rede. Sie geht allem Bewußtsein voraus. In der That aber ist Christus, so lange das Subject noch kein Bewußtsein davon hat, auch noch nicht für dasselbe da. Es muß daher bestimmte zeitliche Acte geben, durch die ich mich mit absoluter Sicherheit vergewissern kann, daß ich wirklich Christum in mich aufgenommen habe. Der allwaltende Gottmensch muß nicht nur überhaupt, er muß für mich gegenwärtig

sein. Er ist dieß im Sacrament, in welchem er sich seinem Worte gemäß an das sinnliche Zeichen bindet, und lieber will Luther mit den Papisten eitel Blut, als mit den Schwärmern eitel Wein haben. Die Menschheit Christi und somit auch seine Leiblichkeit, muß ja, wenn nicht die Einheit der Person verloren gehen soll, an der Allgegenwart der Gottheit Theil nehmen, folglich ist sie schon an sich aller Materie immanent, und es kommt nur darauf an, daß sie sich dem Subject durch Vermittlung derselben in bestimmter, concreter Weise zu genießen gebe. Nach dieser Seite hin mußte sich Melancthon allerdings beengt fühlen. Für ihn hatte das Sacrament nicht diese principielle Bedeutung. Der rechtfertigende Glaube selbst wird von ihm nur nach der Einen Seite hin in's Auge gefaßt, nach welcher er als Vertrauen auf das Verdienst Christi in's Bewußtsein fällt, nicht aber nach der andern, nach welcher er seinen substantiellen Grund in dem innewohnenden Christus hat. (cf. Luthers Brief an Brenz, Mai 1531, und dagegen Luther's Zusatz). Auf seinem Standpunkte handelte es sich in erster Reihe nicht darum, daß ein neues Sein im Menschen gesetzt würde, das möglicherweise auch als latenter Zustand gedacht werden könnte, sondern daß in der Sphäre des Bewußtseins jene Veränderung vor sich gehe, vermöge deren das Subject der göttlichen Gnade gewiß wird. Die Sacramente haben hier nicht die Bedeutung, etwas wesentlich Neues mitzutheilen, sondern Unterpfänder für das schon Vorhandene zu sein. Zudem nimmt er an der Ubiquitätslehre Anstoß. „Zu Bremen schreiben etliche Esel für und für: corpus Christi est ubique. Zu Erfurt schreibt ein grober Esel von Anbetung der Partikeln, so auf die Erden fallen. So schreiet Mörlin, du mußt nicht sagen Mum, Mum; du mußt sagen, was dieses ist, das der Priester in der Hand hat.“ (C. R. IX, S. 992.) Die Vergötterung der Materie ist es, der Rückfall auf den Standpunkt einer Naturreligion, was er als letzte Konsequenz dieser Richtung betrachtet. Um solche Folgefälle zu vermeiden, schneidet er schon die Prämissen ab, und ist sorgfältig darauf bedacht, in der Christologie den Unterschied der beiden Naturen zu prämiren, unbekümmert um die Inconvenienzen, welche daraus nach anderer Seite hin entstehen mochten.

Seine Lehre von der Rechtfertigung, wie er sie beson-

ders im Streit mit Osiander geltend gemacht hat, ist ihren Grundzügen nach in der Formula Concordiae symbolisch geworden. Sie enthält aber nur die Eine Seite des lutherischen Rechtfertigungsbegriffs, während die andere, von Osiander einseitig entwickelte, für die Kirchenlehre vorerst verloren ging, obgleich sich alle württembergischen Theologen, an ihrer Spitze Brenz und Jacob Andreä zu ihren Gunsten aussprechen (C. R. IX., S. 270. 273. 289 f. 302 ff. 307 ff.). Umgekehrt ist die lutherische Sacramentslehre in ihrer ganzen Strenge recipirt worden, und die melanchthonische hat so wenig wie die calvinische eine Stätte neben ihr.

Was das Verhältniß zu Calvin betrifft, so nimmt Melanchthon auch ihm gegenüber eine selbstständige Haltung ein. Wenn die humanistische Bildung, das Streben nach durchsichtiger formeller Vollendung der evangelischen Lehre und die materielle Verwandtschaft ihrer Ansichten über die Sacramente und den neuen Gehorsam ein gemeinsames Band um diese beiden Reformatoren knüpfte, so war dagegen die dogmatische Basis, auf welcher sie sich bewegten, eine verschiedene. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist für Melanchthon wie für Luther der Mittelpunkt, um welchen sich alles Uebrige gruppirt und der Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationstheorie trat frühe genug zu Tage. Calvin hatte Melanchthon seine vier Bücher gegen Albertus Pighius gewidmet (1543). Melanchthon erklärt in seiner Antwort, er sei immer darauf ausgegangen, gewisse verwickelte Lehrgegenstände in ein helleres Licht zu stellen, und habe, um die Uebereinstimmung der Kirche in den Hauptartikeln zu erzielen, von gewissen Nebenpunkten gerne Umgang genommen. Dahin möge auch Calvin sein Bestreben richten. „Lassen wir also den Muth nicht sinken, sondern verkünden wir, so lange wir können, wie der bekehrte Räuber am Kreuze, die Lehre vom Sohne Gottes, von der verborgenen Weisheit, welche der Gemeinde eigen ist, von der Größe der menschlichen Schwachheit, von der Buße und dem Vertrauen auf die verheißene Barmherzigkeit um des Sohnes Gottes willen, von der wahren Anbetung und den wahren Tugenden der Gemeinde, von der Reinerhaltung der Mysterien, von der Leitung der Kirche, nicht wie sie die Päpste erdichten, sondern wie sie bei den Propheten und Aposteln stattfand, endlich von dem ewigen Leben. Möchtest Du Deine

Veredtsamkeit darauf verwenden, die Lehre von diesen hochwichtigen Dingen zu beleuchten, zur Stärkung der Unsrigen, zum Schrecken der Gegner, zum Frommen derer, die sich heilen lassen wollen. — Was die Prädestinationsfrage anbelangt, so hatte ich einen Freund in Tübingen, einen gelehrten Mann, Franz Stadian, welcher zu sagen pflegte, er billige Beides, sowohl daß Alles nach dem Rathschlusse der göttlichen Vorsehung geschehe, als daß es Zufälliges gebe, aber zu vereinigen sei er es nicht im Stande. Ich halte an dem Sage fest, daß Gott nicht die Ursache der Sünde sei und daß er die Sünde nicht wolle, und gebe daher bei der Schwäche unseres Urtheils gerne eine Contingenz zu, damit der gemeine Mann wisse, daß David durch seinen freien Willen falle, wie ich auch der Meinung bin, daß er den h. Geist der ihm einwohnte, hätte festhalten können und daß eine active Theilnahme des Willens an diesem Kampfe Statt habe. Man kann sich über diesen Gegenstand noch in genaueren Erörterungen ergehen, aber die hier ausgeführte Form der Lehre scheint mir für die Leitung der Gemüther angemessen zu sein. Klagen wir unseren eigenen Willen an, wenn wir fallen, statt die Ursache in einem göttlichen Rathschlusse zu suchen, und halten wir zu unserer Aufrichtung daran fest, daß Gott den Ringenden helfen und beistehen wolle. *μόνον θεῶν καὶ θεός προα παντὶ*. Vom Worte Gottes muß man ausgehen, und nicht der Verheißung widerstreiten, sondern ihr zustimmen, nicht die Zustimmung aufschieben, bis Gottes verborgener Rath uns enthüllt wird. Den Zustimmenden unterstützt Gott, der durch das Wort wirksam ist." (C. R. V, S. 107 ff.). Calvin's eifrigstes Bestreben ging darauf hin, die vollkommenste Uebereinstimmung mit Melancthon zu erzielen und er war bescheiden genug, um dem älteren Manne die Führung zuzugestehen. Tuum est mihi potius praecire, quam spectare, quid mihi placeat. (Br. vom 21. Jan. 1545). Indessen lag es einmal nicht in seiner Natur, sich führen zu lassen. Gegenüber von der erdrückenden Omnipotenz, mit welcher Luther schalte, fordert er ihn zu entschiedenerer Haltung auf (28. Juni). Aber ob er selbst in ähnlicher Stellung säuberlicher mit ihm verfahren wäre, mag dahingestellt bleiben. Nicht nur wegen des Interims, sondern auch wegen seiner philosophischen Neigungen zog sich der praeceptor

Germaniae eine scharfe Zurechtweisung zu. Wir haben es hier eben mit Männern zu thun, die einander ihre Meinung ohne Schminke in's Gesicht sagen. Melanchthon soll jenen Brief zerrissen haben und jedenfalls strich er in dem consensus genevensis, den ihm Calvin zusandte, die ganze Stelle von der Prädestination mit Einem Federzuge durch. Unter dem Regimente des „Pericles“ ließ es sich immerhin noch behaglicher wohnen, als unter der Herrschaft des „Zeno“, der auf die Abweichung von seiner „stoischen Nothwendigkeitslehre“ sogar Gefängnißstrafe setzte (C. R. VII, 932.). Ein kurzes Schreiben Melanchthon's benützte Calvin zur Wiederanknüpfung der alten freundschaftlichen Beziehungen, aber auch zur Vertheidigung seiner Erwählungslehre (28. Nov. 1552). Er mußte zu seinem Verdrusse wiederholt schreiben, ehe er eine Antwort erhielt. Die Veranlassung war eine traurige. Melanchthon bezeugte ihm den Dank der Mit- und Nachwelt für seinen siegreichen Kampf wider Servet, dessen Verurtheilung er nur billigen könne; denn, so drückt er sich in einem besonderen Gutachten aus, „die Obrigkeit hat nicht nur den leiblichen Frieden und die leiblichen Güter zu schützen, sondern auch als Dienerin Gottes über die Zucht nach beiden Gesetzestafeln zu wachen; sie soll als das lebendige Gesetz sich über offenbare Blasphemieen wahrhaft betrüben, und mit brennender Nemesis sich zur Vernichtung eines solchen gotteschänderischen Auswurfs entflammen“. Diesen Dienst glaubte Melanchthon der Sache der Reformation schuldig zu sein. Alle Verläumdungen der Gegner schienen ja ihre Bestätigung zu erhalten, wenn nicht der alte orthodoxe Glaube nöthigenfalls selbst mit dem obrigkeitlichen Schwerte aufrecht erhalten wurde. Es erregt seine Verwunderung, daß es überhaupt Leute gebe, welche diese Strenge mißbilligen (C. R. VIII, 362. 520—23.). Das Einvernehmen mit Calvin ist jetzt hergestellt. Beide wünschen eine persönliche Zusammenkunft herbeizuführen. Der letzte Schatten wäre freilich erst dann gewichen, wenn Melanchthon auch die absolute Prädestination anerkannt und seine Ansicht über das Abendmahl, welche Calvin mit der eigenen identificirte, rückhaltslos ausgesprochen hätte. (cf. die Briefe Calvin's vom Jahre 1555). So erst wäre das Werk jener Uebereinstimmung erreicht gewesen, „bei welcher sich auch nicht einmal in einem Wörtchen irgend ein Schein von

Verschiedenheit der Auffassung gezeigt hätte". Ein so völlig in sich abgeschlossenes und für alle Zeiten fertiges System wie das calvinische kann sich nicht durch Aufnahme fremdartiger Bestandtheile aus den Fugen heben lassen und die melanchthonische Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Lehren verfiel um so weniger, als Calvin bei dem besten Willen seine Prädestinationslehre nicht für etwas nur Nebensächliches halten konnte. Daher die fortwährenden, oft rührenden Bemühungen des Letzteren, Melanchthon für seine Anschauung zu gewinnen. Aber nur um so strenger mußte die Zurückhaltung Melanchthon's werden. Bitter beklagt sich Calvin im August 1557 über sein dreijähriges Stillschweigen. „Du hast überhaupt Dein Augenmerk noch bei Zeiten darauf zu richten, daß dir deine übertriebene Verschwiegenheit nicht bei der Nachwelt zur Unehre gereiche. Wenn du wartest, bis dich jene Hippocentauren (die Flacianer) mit ihren Geschossen von allen Seiten her durchbohren, so steht zu befürchten, daß ein unter solchem Zwange abgedrungenes Bekenntniß wenig zweckentsprechend ausfalle. Wie, wenn der Tod dir zuvorkommt? Werden sie nicht, damit dir alle Autorität und Glaubwürdigkeit abgesprochen werde, mit Geschrei ausrufen, daß eine servile Angstlichkeit mit zu deinen Eigenschaften gehöre? Ich halte es nicht für nöthig, dich noch weiter zu ermahnen, daß du diese Schmach so schleunig wie möglich von dir abwaschest." Und nun dringt Calvin auf ein Colloquium zwischen Reformirten und Lutheranern. Bei einer mündlichen Unterredung hoffte er mit Melanchthon sich schnell verständigen zu können. Der Brief traf ihn in Worms. Er widmete der calvinischen Gesandtschaft mit aller Bereitwilligkeit seine Dienste. Aber auf der andern Seite hatte die extreme Partei die Gefälligkeit gegen die Katholiken, vor Allem die Verwerfung des Protestantismus selbst in seinen angesehensten Häuptern zu betreiben. Der Zwinglianismus („und damit allerlei Rotten wider das Nachtmahl, sie kommen gleich her von Carlsstadt, Zwingli, Decolampad, Calvin oder Andern"), der Osiandrismus (und mit ihm die ganze württembergische Kirche, am Ende auch Luther selbst), der Adiaphorismus (und mit ihm Melanchthon), der Majorismus, das Interim und Schwenkfeldt's Lehre sollten vor dem Beginne der Verhandlungen verdammt werden, — so erst konnten die jenenfer Glau-

benshelden den nöthigen Muth gewinnen, um „für einen Mann und mit einem Herz und Mund wider das Papstthum nützlich und fruchtbarlich zu handeln.“ Da diese „mehrliche, ernstliche und Biederleut“ (wie sie sich allerdings mit gutem Rechte nennen konnten) ihre Zwecke nicht erreichten, reisten sie mit Protest ab, feierten zu Hause ihre Triumphe und überließen den Zurückgebliebenen die Fortsetzung des Kampfes. Das war es, worüber Melanchthon dem Genfer Reformator zu berichten hatte. Der briefliche Verkehr der Beiden ist damit zu Ende. — Offenbar begeht man ein Unrecht, wenn man die ganze Differenz zwischen ihnen nur auf Rechnung der ängstlichen Zurückhaltung Melanchthon's schreibt. Er steht mit einer gewissen Selbstständigkeit zwischen Luther und Calvin in der Mitte. Er theilt zwar weder die productive Geisteskraft und den freien, umfassenden Blick des einen, noch die systematische Energie des andern, aber in Bezug auf Formtalent übertrifft er beide. Die Gewandtheit, mit welcher er die Sprache zu handhaben versteht, die glückliche Erfindungsgabe, mit welcher er für jede Sache die richtige Bezeichnung zu treffen weiß, die diplomatische Genauigkeit, mit welcher er seine Worte abwägt, haben ihn zum ersten Symboliker und Apologeten des Protestantismus erhoben. Da die Richtung seines Gemüths dem practischen Bedürfnisse zugewandt ist, schmiegen sich die Formen seiner Lehrdarstellung immer mit einer gewissen Beweglichkeit dem Leben an. Seine Autorität wurde wohl nie ernstlich als Druck gefühlt. Deshalb wird auch gerade Melanchthon gerne als der Repräsentant einer freieren Richtung innerhalb des Protestantismus angesehen.

Die christliche Lehre vom höchsten Gut und die Stellung der Güterlehre in der theologischen Ethik.

Von Dr. Palmer.

So wenig Jemand das Verdienst Schleiermachers gering anschlagen wird, daß er den in der Kantischen Periode auch von den Theologen vernachlässigten Begriff, der in der Ueberschrift als Gegenstand unserer Erörterung bezeichnet ist, wieder nachdrücklich in Erinnerung gebracht, ihn mit seinem Scharfsinne beleuchtet und damit dem starren Pflicht- und Tugendbegriff ein Lebenselement zugeführt hat, das den ethischen Grundanschauungen des Christenthums wesentlich zugehört: so wenig ist doch zu leugnen, daß der Inhalt, den Schleiermacher jenem Begriffe gegeben hat, von dem, was die positive Ethik des Evangeliums darunter versteht, stark differire, und auch soweit seine Definition richtig ist, doch dieselbe den ganzen Umfang des Begriffes nicht decke. Weit mehr ist dem christlichen Bewußtsein von Gütern, die uns eben als Christen gegeben sind, die Ausführung von Rothe entsprechend, dem schon seine principielle Construction des Sittlichen aus den beiden Momenten: der Persönlichkeit und der von ihr anzueignenden materiellen Natur, die Hand dazu bot. Allein der Begriff eines Gutes ist auch bei ihm wieder in einer Weise gefaßt und behandelt, die uns nicht einfach und natürlich genug erscheint, wie wir auch die Stellung der Güterlehre zur Tugend- und Pflichtenlehre bei Rothe deswegen nicht richtig finden, weil sie diesen andern Haupttheilen zu ferne gerückt ist, während sie in Wahrheit gar nicht davon getrennt werden kann. Eine dominirende Stellung nimmt der fragliche Begriff bei Harleß ein, da ihm die ganze christliche Ethik in die Lehre vom Heilsgut, vom Heilsbesitz (dem Subjectivwerden des Heilsgutes) und von der Heilsbewahrung zerfällt. Hier ist das Gut principiell im christlichen Sinne, als das uns in Christo geschenkte Heil, gefaßt; die Lehre von der Ethisirung des Menschen, vom Prozesse der Wiedergeburt als Grundlage und Wurzel aller Sittlichkeit, die Lehre vom Werden des Guten im Menschen ist sonach nur die Dar-

stellung des Ueberganges, wodurch das in Christo objectiv vorhandene und geoffenbarte Heil in das Subject eingeht, von demselben durch den Glauben angeeignet, in Buße und Bekehrung erkämpft wird; und alle einzelnen Pflichten gehen nur darauf, alle Tugenden (denn Pflicht und Tugend sind ja nur verschiedene Formen eines und desselben Inhalts) bestehen nur darin, daß jenes Gut bewahrt wird und bewahrt werden soll. Gewiß ist damit der Sinn und die Bedeutung, welche das höchste Gut in der christlichen Ethik hat, am richtigsten getroffen; wir vermissen nur an der Ausführung, daß hier der Güterbegriff in seinen einzelnen Beziehungen zu Tugenden und Pflichten nicht mehr bestimmt genug hervortritt. Unter den katholischen Theologen hat Werner (*System der christl. Ethik*, Regensb. 1850—52. 3 Bde.) der Güterlehre eine eingehende Behandlung gewidmet, aber ohne den Unterschied zwischen dem Begriffe des Gutes und dem des Guten sich klar zu machen; ähnlich, wie Rothe, nur nicht mit der Selbstständigkeit und Gedankentiefe dieses evangelischen Theologen, dehnt er die Güterlehre so weit aus, daß die ganze Lehre von der sittlichen Anlage des Menschen, Freiheit, Gewissen u. s. w., wie von der sittlichen Gemeinschaft (der Kirche, als dem „hypostasirten objectiven Gewissen“) darunter fällt. Wir glauben, der Begriff des Gutes sei, ganz conform dem Sinne, in welchem der allgemeine Sprachgebrauch dieses Wort nimmt und in welchem auch für die praktischen Zwecke in Predigt, Katechese und Seelsorge jener Begriff seine richtige Stelle hat, vielmehr in seiner eigenthümlichen Sphäre zu belassen; wie wir uns dies denken und wie jener Begriff gerade in dieser Fassung so wesentlich in den Organismus der christlichen Ethik eingreife, das sollen die nachstehenden Zeilen klar zu machen suchen.

Schleiermacher deducirt bekanntlich den Begriff des Gutes aus dem Zweck, den jede Handlung haben müsse; das durchs Handeln Hervorgebrachte ist das Gut, und das Gesamtproduct des sittlichen Zusammenwirkens der Menschheit das höchste Gut. („Ich habe mich“, sagt er in der 1. Abhandlung über das höchste Gut, sämmtl. W. III. Zur Philosophie, 2. Bd. S. 452, „in die Lobpreisungen niemals finden können von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei heraus kommt oder nicht, und von einer Tugend, welcher gar

nichts darauf ankommt, ob das auch gelingt und wohl geräth, woran sie sich setzt, oder nicht, sondern dieses, wie es nun eben Jeder meint, dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimstellt. Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus, so kann sie auch nur darnach geschätzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich?" Und in der 2. Abh., ebendas. S. 471. „Die Gesamtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelt der menschlichen Organisation — das ist das höchste Gut, ein vollkommen abgeschlossenes Ganze, wie unser Weltkörper ein im Raum abgeschlossenes ist, so daß auch alle menschliche Thätigkeit über den Umfang desselben nicht hinausreichen kann.“) Hier liegt schon die ganze Differenz klar zu Tage, die zwischen dieser Auffassung und der biblisch-kirchlichen besteht. Ob wir nach letzterer das höchste Gut in concreter Weise Reich Gottes, Seligkeit oder wie sonst nennen: das jedenfalls steht fest, daß, obgleich es ohne sittliche Thätigkeit dem Subjecte nicht zu Theil wird und, wenn dieses ethische Verhalten überall unter den Menschen fehlte, auch überall für die Menschen das höchste Gut nicht vorhanden wäre, dasselbe dennoch mit nichts das Product dieser Thätigkeit ist. Das Himmelreich kommt nahe herbei, noch ehe die Menschen es wissen oder glauben; es existirt sowohl in seiner überweltlichen und überzeitlichen Wesenheit, als auch in seiner geschichtlichen und persönlichen Offenbarungsform, nemlich in der Person Christi; es ist ein Ganzes von Gottesoffenbarungen, von Lebenskräften, von Realitäten und Ordnungen, das, wäre es nicht durch Gottes Liebesmacht geschaffen und gestiftet, aller Menschen Tugend nimmermehr zu Stande brächte. Was den Schleiermacher'schen Begriff des höchsten Gutes verderbt hat — wie noch so manchen andern seiner Grundbegriffe — das ist das Ablehnen alles Transcendenten; wenn er (in der angeführten zweiten Stelle) das höchste Gut geographisch auf denselben abgeschlossenen Raum beschränkt, den unser Planet einnimmt, so lehrt die biblisch-kirchliche Ethik gerade das Gegentheil: das Himmelreich geht wohl in's Zeitleben, in die Geschichte ein, aber sein Ausgangs- wie sein Zielpunkt ist räumlich nicht die Erde, sondern eine höhere, unsichtbare Welt, und die Kraft, deren Product es ist, haben wir nicht in der menschlichen Sittlichkeit, sondern

in der Macht und Liebe des lebendigen, persönlichen Gottes zu suchen. — Aber auch schon den einfachen, constanten Begriff eines Gutes, wie er im Leben überall gilt und wahr ist, hat die Schleiermacher'sche Ausführung alterirt. Ob etwas durch unsere eigene Thätigkeit producirt ist oder nicht, das ist gar nicht der Punct, von welchem es abhängt, ob dasselbe ein Gut für uns ist. Schleiermacher führt a. a. O. S. 457 die Gesundheit als Beispiel an, das beweisen soll, daß nur das Product eigenen Wirkens ein Gut sei; „zur Gesundheit rechnet man wesentlich mit die vollkommene Entwicklung aller leiblichen Kräfte und diese erfolge nur durch eine Menge freier auf die Selbsterhaltung gerichteter Handlungen“; wir meinen aber, es können alle diese Handlungen ausgeübt, ja mit peinlicher Consequenz und äußerster Sorgfalt ausgeübt werden, und das fragliche Gut kommt dennoch nicht zu Stande; umgekehrt aber ist es da (bei einem Neugeborenen), bevor irgend eine darauf bezügliche Thätigkeit Platz gefunden hat, und auch was im weiteren Verlaufe des Lebens dafür geschieht, wie was schon im Mutterleibe dafür gethan werden kann, ist nicht sowohl ein positives Hervorbringen, als vielmehr nur ein Fernhalten dessen, was der natürlichen Entwicklung des Lebens Gefahr und Hemmung bringt. Was Schleiermacher a. a. O. S. 452 als etwas wissenschaftlich nicht Denkbare, als eine nicht brauchbare Kategorie abweisend nur berührt, daß man ein Gut dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung (wir nehmen natürlich letzteren Ausdruck als die Correctur des ersteren) anheimstelle, das halten wir gerade für den richtigen Gesichtspunct: ein Gut ist uns nicht das, was und weil wir es produciren, sondern was wir empfangen, nemlich von Gott; alle Güter sind uns Gaben, die von oben herab kommen, vom Vater des Lichts (Jak. 1, 17.), und selbst in dem Falle, wenn der Besitz eines Gutes wirklich durch unsere eigene Thätigkeit vermittelt war, wie Reichthum, Kenntniß, erhöhte Körperkraft, Ehre, Freundschaft der Menschen u. s. w., so ist es gerade ein specifisches Merkmal der christlichen Rechtschaffenheit, alles dergleichen nicht als eigenes Product oder Verdienst, sondern als Gabe Gottes dankbar und demüthig hinzunehmen. Ja, dem Christen würde etwas, das nach allgemeiner Taxation unter die Güter gerechnet und vielleicht sehr hoch angeschlagen wird, ein Gut zu sein aufhören, er würde darin nur

noch etwas Versuchliches sehen, sobald er es nicht als eine Gottesgabe ansehen dürfte; ein Gut ist es für ihn nur, wenn und weil es von Gott kommt, weil sich darin die göttliche Liebe ihm zu schmecken giebt. Dieses wahrhaft ethische Verhalten geht so weit, daß der Christ sogar Solches, was alle Welt und auch er selbst als ein Uebel empfindet, sogleich vielmehr als ein Gut ansieht, wofür er dankt, dessen er sich (Röm. 5, 3) rühmt, sobald er im Glauben weiß, daß es von Gott kommt, vorausgesetzt, daß er sich bewußt ist, ein Kind Gottes zu sein, also auch berechtigt, alles, was ihm widerfährt, aus der göttlichen Vaterliebe abzuleiten.

Ebensowenig, als jene Definition des Gutes, vermögen wir die seit Schleiermacher so sehr üblich gewordene Accentuirung der Gemeinschaft als richtig und für die Ethik ersprießlich zu erkennen. Setzen wir statt des Wortes „höchstes Gut“ den christlichen Namen „Reich Gottes“, so ist die Gemeinschaft, die *communio sanctorum*, in allweg ein demselben wesentliches, diesen Begriff mit constituirendes Moment; es sind auch die zeitlichen Gemeinschaftsformen, Kirche, Staat, Familie zc., gleichsam die Anticipation, die Vorschule eines Gemeinlebens, das, als reine Liebesgemeinschaft ohne egoistische Beimischung und Störung, überhaupt frei von den Beschränkungen alles irdischen Werdens, als volle Verwirklichung der göttlichen Idee, über alle jene Formen (also auch über die kirchliche — es ist ja kein Tempel in der Stadt Gottes, Apok. 21, 22) erhaben sein wird. Aber gerade für die Ethik legen wir auf diese Seite nicht das Hauptgewicht. Das Gemeinleben in Kirche, Staat, Familie ist allerdings sowohl eine Voraussetzung und Bedingung für die Sittlichkeit, weil alle diese Gemeinschaften das Individuum erziehen, ihm Impulse und Mittel zum sittlichen Handeln darbieten, als auch Potenzen, für welche das Individuum sich sittlich zu bestimmen und zu bilden hat; da es in dieser Welt ein sittliches Leben nur führen, sittlich sich nur bethätigen kann, wenn es ein Glied in diesem Lebensorganismus ist, so gehört das unter die christlichen Pflichten, sich zu jenen Gemeinschaften und in denselben richtig zu verhalten. Ebenso ist die Kirche, ist der Staat eine Objectivirung sittlicher Ideen; in diesen öffentlichen Ordnungen sind jene Ideen gleichsam körperlich geworden, es existirt in ihnen eine vom Wohl-

verhalten des Individuums relativ unabhängige Sittlichkeit. Aber es liegt auf der Hand, daß es mit dieser objectiven Sittlichkeit trotz allen schönen Institutionen und all den ethischen Ideen, die in denselben ihren Ausdruck gefunden haben, schlecht bestellt sein würde, wenn einmal die Individuen nicht mehr diese Ideen als Lebensgesetz und treibende Kraft in sich selber trügen und durch die persönliche Sittlichkeit den Gemeinschaftsformen, den kirchlichen und staatlichen Institutionen erst den lebendigen Inhalt geben würden. Und auch abgesehen hiervon ist durchaus festzuhalten, daß die christliche Ethik den Schwerpunkt aller Sittlichkeit in das Individuum legt; an die Personen wendet es sich mit seinen Vorschriften wie mit seinen Verheißungen und Drohungen; die Person wird gerichtet, einzig darnach, wie sie gehandelt hat bei irdischem Leben. Für das Gemeinschaftsleben im Großen und Ganzen, für das Reich Gottes in seinem geschichtlichen Gange ist es immerhin wahr, daß die Individuen sich gegenseitig ergänzen, die Mängel auf der einen Seite durch Gaben, Kräfte, Vorzüge auf der andern sich ausgleichen. Aber diese Compensation ist nicht sittliche Aufgabe der Individuen selber; sie ist vielmehr die geheime Regierungskunst, womit Gott die Geschichte lenkt. Daß neben Luther ein Melancthon auftritt, das ist providentielle Fügung; aber von der sittlichen Lebensaufgabe eines Knechtes Gottes darf nicht der Eine sich eine Hälfte nehmen und die andere dem Andern zuschieben: sondern Jeder hat die Pflicht, das christliche Leben vollständig nach dem Gesetze Gottes in sich auszugestalten, ohne nach rechts oder nach links zu sehen, ohne sich auf eine Ergänzung des hierin Mangelnden durch Andere zu verlassen; daß dann schließlich dennoch beide einander compensiren, das ist nicht ihre Sache, ihr Werk oder Plan, sondern es ist ein Meisterstück der Weisheit Gottes. Daher nun genügt uns auch keine jener Auffassungen des höchsten Gutes, wonach es in irgend einer wenn auch noch so trefflichen Gestaltung des menschlichen Gemeinlebens bestehen soll. Mag man sich den vollkommensten Rechtszustand in einem Staate, mag man sich unter den Völkern einen ewigen Frieden, mag man sich die Herrschaft des Menschen über die Natur in der Kunst wie in der Industrie noch so ausgedehnt denken: wer nicht vor und neben alle dem das höchste Gut in sich selber trägt und über alle dem ein Himmelreich kennt,

das nicht von dieser Welt ist, der wird trotz all jenen Gütern dennoch arm sein; ja nicht nur ihr Genuß, sondern schon ihr Zustandekommen ist immer gehindert, so lange dasjenige höchste Gut, das das Evangelium kennen lehrt, auch nur einem Theile der Individuen fremd bleibt.

Wir müssen daher weder die Lehre vom Guten an sich, d. h. vom Wesen des sittlich Guten, noch die von der sittlichen Anlage und Ausrüstung des Menschen, noch die von den sittlichen Gemeinschaften zum Inhalte der ethischen Güterlehre machen, sondern zeigen, daß die Güterlehre zwar immer eine besondere Seite an den ethischen Grundlehren und deren speciellen Verzweigungen ist, aber daß sie eben in dieser Weise durch die ganze Ethik hindurch geht.

Es fragt sich vor allem: was ist ein Gut? Die allgemeinste, von Manchen ganz mit Unrecht verworfene Antwort lautet: es ist ein Object menschlichen Begehrens. Ob ich dasselbe durch meine eigene Thätigkeit erst zu Stande bringe, oder ob es schon für sich existirt: immer ist es etwas mir zunächst (wenn auch nur in meiner Vorstellung) Gegenständliches, und mein Begehren geht nun darauf, es in diejenige Beziehung zu meinem Ich zu setzen, daß es mein ist, daß somit meine Freiheit sich an demselben bethätigen kann. Es sei nun dieses Object irgend ein X, so fragt sich: was ist der Grund, daß ich gerade auf dieses mein Begehren richte? Ich betrachte ja Vieles nicht als ein Gut, lege ihm also keinen Werth bei: was ist's nun, wodurch das eine vor dem andern einen Werth für mich erhält? Dieß kann nur daher rühren, weil in mir selbst, in meinem eigenen Wesen ein Bedürfniß ist, dem jenes Object entspricht, das also durch Herbeiziehung und Assimilirung dieses Objects sich befriedigt; ein Bedürfniß, das, sobald es lebhafter empfunden wird, als Trieb in mir wirkt. Würde irgend einem Ding kein Bedürfniß, kein Trieb im Menschen unmittelbar oder mittelbar entsprechen, so wäre dasselbe auch nie im Stande, ein Gut zu werden. Wir können also sagen: ein Gut ist eine im Universum — in der sichtbaren oder unsichtbaren Welt — bestehende Realität, die mir nicht nur denkbar, sondern wirklich erreichbar, d. h. fähig ist, daß ich sie zu meinem Ich in eine so enge Beziehung setze, daß sie ein Gegenstand meiner freien Willensbestimmung wird,

von mir also je nach ihrer Art oder meinen Zwecken genossen oder gebraucht werden kann; etwas, woran ich meines Herzens Freude habe, und das mich eben darum beglückt, meinem Dasein selber seinen Werth erhöht, weil es gleichsam in mein eigenes Leben sich verschmilzt, weil mein Wohlgefallen daran verbunden ist mit dem Bewußtsein, daß es mein ist, ich also nicht aus der Ferne nur lüsterne Blicke darauf werfen kann, ohne eine Macht darüber zu haben, sondern ich, indem ich mich der Sache freue, zugleich meiner Freiheit in Bezug auf dieselbe wie einer Bereicherung an Inhalt, die mein Leben dadurch gewinnt, mir bewußt bin. (Man könnte deshalb den Gegensatz des Gutes und des Uebels so ausdrücken: ein Gut ist das, zu welchem des Menschen Freiheit hinstrebt, um in ihm und an ihm sich zu bethätigen; ein Uebel ist das, woron des Menschen Freiheit hinwegstrebt, um durch dasselbe nicht gehemmt zu sein). Wenn hiegegen etwa gesagt werden wollte, daß es ja doch geistige Güter gebe, die nirgends außer uns existiren, also nicht beigebracht, nicht in unsere Gewalt gebracht werden können, sondern wirklich nur durch unsere Thätigkeit sowohl in Stand kommen als bestehen, z. B. Weisheit, Seelenruhe u. dergl.: so trifft dies nicht zu, weil in der That diese Dinge außer mir, d. h. vor Allen und in höchster Potenz, in Gott existiren, aber als Kräfte, die er mittheilen kann; es ist nun zwar möglich, sie unter die Kategorie der Tugenden zu stellen, sofern sie auch einer Pflicht entsprechen und durch menschlich-sittliches Thun zu Stande kommen; aber wenn wir von ihnen als von Gütern reden, dann lassen wir gerade diese Seite außer Betrachtung und fassen sie vielmehr als Gaben, die empfangen werden und für die Gott zu danken ist; so daß das sittliche Verhalten gegen sie wesentlich in der richtigen Receptivität für sie besteht. Wollte man aber sagen, gerade die edelsten Güter, wie z. B. der Friede in jedem Sinne des Worts, seien überhaupt nicht Dinge, die im Universum für sich bestehen und in unsere Gewalt gebracht werden können, um für uns Güter zu sein: so ist zu erwidern, daß jene Realitäten, an denen sich der Mensch befriedigt, nicht blos Sachen, sondern ebenso auch Zustände, ja Personen sein können; auf alle diese Kategorieen lassen sich die angegebenen Merkmale des Güterbegriffs vollkommen anwenden. Daß aber z. B. der Friede in der That außer

uns besteht und uns als ein Gut mitgetheilt werden kann, beweist Joh. 14, 27; es ist überhaupt den biblischen Begriffen Leben, Unsterblichkeit, Wahrheit, Gnade u. s. w. eigen, daß sie nicht als Zustände, als bloße Bestimmtheiten der subjectiven geistigen und leiblichen Existenz, sondern als Realitäten gefaßt werden, denen Objectivität zukommt. — Dadurch, daß das außer und über uns Bestehende für uns ein Gut werden kann, wenn es nemlich einem menschlichen Triebe entspricht und zur Befriedigung desselben von uns erlangt werden kann, ist der Gegensatz des Ich und dessen, was als Nicht-Ich ihm gegenübersteht, aufgehoben; das Ich ist des Nicht-Ich bedürftig, das Nicht-Ich ist für das Ich da. Wäre der Mensch an solch ein außer ihm Seiendes nicht gewiesen, so müßte er alles, was zum Lebensbetriebe, zur geistigen und leiblichen Nahrung gehört, lediglich aus sich selbst nehmen können; er würde sich einer Selbstgenugsamkeit rühmen, die ihn Gott gleichstellte. Wäre aber das außer ihm Seiende nicht für ihn da, er hätte also Bedürfnisse und Triebe, aber nichts wäre ihm gegeben und zur Verfügung gestellt, was diese befriedigen könnte: so wäre sein Dasein unmöglich oder, wenn dennoch gefristet, eine Qual, ein beständiges Sterben; — das eben ist ja eine Hölle, ein unaufhörliches Bedürfen und doch nie ein Genuß, ein Hungern und doch nie eine Sättigung, ein ewiges Fragen und darauf keine Antwort. Nun ist es aber das Werk der Güte Gottes, daß er des Menschen Bedürfniß und Trieb in genaue Proportion gesetzt hat zu den Realitäten, die ihm zu Gütern werden, durch deren Aneignung er erst ein in sich selbst befriedigtes Dasein erhalten sollte. Aber die Frage ist: was hat nun das mit seiner Sittlichkeit zu schaffen? Die Naturgeschichte und Erdbeschreibung geben uns ja auch davon Kunde, daß für jedes Thier gerade dasjenige, was es zu seiner Existenz bedarf, was also auch nöthig ist, um ihm die Erfüllung seiner Bestimmung für den Haushalt der Natur möglich zu machen, sich in seiner Umgebung findet; wenn es sich nun das zu Nute macht, so rechnet ihm das Niemand als Tugend an; was haben also jene Güter, die für den Menschen existiren, mit seiner Tugend zu schaffen? Man könnte fast glauben, eine Güterlehre sei Sache für den Kaufmann, für den Oekonomen, aber nicht ein Theil theologischer Sittenlehre. Nun — der Herr stellt ja den, der

nach dem Himmelreich trachtet, selber als einen Kaufmann dar, der gute Perlen sucht; der fragliche Gegenstand muß also doch viel näher liegen. Es sind dabei zwei Punkte in's Auge zu fassen. Erstens sind zwar die Güter, durch welche des Menschen geistige und leibliche Existenz erst eine in sich befriedigte, harmonische, bestimmungsmäßige werden kann, zwar für ihn bereit, aber, während sie unendlich mannigfacher sind, als was das Thier bedarf und vorfindet, so ist es nicht ein Instinct, der den Menschen das seiner Natur Gemäße in jedem Augenblick sicher wählen lehrt; es ist vielmehr seine Freiheit, die zu wählen hat; und da er im Stande ist, sogar der bessern Einsicht entgegen das zu wählen, es als ein Gut zu behandeln, was in Wahrheit vielmehr sein Schaden ist, so muß sich also an der Wahl der Güter seine Freiheit als eine sittliche bewähren, ganz in derselben Weise, wie sie sich in demjenigen Thun und Lassen bewährt, das nicht unmittelbar auf Erlangung eines Gutes sich bezieht, sondern wo man einfach handelt, um zu handeln. (Dieser Unterschied zwischen Handlungen, die sich positiv und direct auf Erlangung eines Gutes beziehen, und zwischen solchen, die lediglich geschehen, damit sie geschehen, d. h. weil sie Pflicht sind, ist allerdings ein bloß relativer; denn nicht nur bewirkt jede sittliche Handlung den Genuß eines Gutes, nemlich der innern Befriedigung, der Gewissensruhe, in der sich das Wohlgefallen Gottes reflectirt, sondern auch da, wo ich nicht einmal mit Bewußtsein dies beabsichtige, wo ich lediglich einem sittlichen Antriebe, z. B. dem Mitleiden, der Wahrheitsliebe u. dergl. Folge leiste, also handle, um zu handeln, thue ich es doch, um mit mir selbst eins zu werden; in jedem Impulse zum Handeln liegt ein Gefühl der Entzweiung verborgen; es ist noch nicht so, wie es sein sollte, darum eben handle ich, um jenes Gefühl zu heben. Aber die sittliche Bedeutung derjenigen Güter, die nicht gleichsam als Gotteslohn für die Tugend von selber sich einstellen, sondern die erst erarbeitet werden müssen oder aber, wenn man das nicht will, ferne bleiben, liegt doch eben darin, daß sich's auch an ihnen zeigt, wohin das Zünglein der Wage im menschlichen Willen sich neige.) Wie im Menschen selbst die Bedürfnisse und Triebe einander an Dignität nicht gleich sind, so hat Gott ihnen gegenüber auch die Güter geordnet; es gibt deren höhere und niedere, solche, die

nur momentan eine Befriedigung gewähren und solche, in denen schon ein ewiges Leben liegt, in denen die *δυνάμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* geschmeckt werden (Hebr. 6, 5.). Darin liegt nun sowohl in Bezug auf die Wahl der Güter als in Bezug auf den Gebrauch derselben, auf die Art des Genusses, ein göttliches Gesetz, das der menschlichen Freiheit gegeben ist, das von ihr beobachtet oder verletzt werden kann, wovon es dann abhängt, ob die Güter wirklich zu Gütern oder in ihrer Gesamtwirkung auf den Menschen zu Uebeln werden; jene Ordnung der Güter ist daher ein wesentlicher Theil des Sittengesetzes. Noch allgemeiner ist zu sagen: um überhaupt handeln, sich also sittlich verhalten, sich sittlich rühren zu können, muß der Mensch irgend ein Maß von Gütern haben; seine Freiheit wäre ja keine Freiheit, wäre absolute Unmacht, also Gebundenheit, wenn ihm über nichts eine freie Verfügung zustände; wollen könnte er, aber nicht handeln. Güter sind also eine sittliche Nothwendigkeit, wenn überhaupt die Freiheit sich soll bethätigen können. Schöpferische Macht hat der Mensch nicht; soll er also über etwas frei verfügen können, so muß dies ein Gegebenes sein; solche Gabe aber ist eben das, was wir ein Gut nennen. Darin liegt das Treffende der biblischen Bezeichnung des Menschen als eines Haushalters. Ohne anvertrautes Gut kann Niemand Haushalter sein.

Nun aber treten wir jener Ordnung der Güter näher, die bereits erwähnt ist. Wenn es höhere und niedere Güter giebt, so muß es wohl auch ein erstes in dieser Reihe, ein höchstes Gut geben; und das sittliche Wohlverhalten wird in sich schließen, nicht nur daß man dieses höchste Gut als solches anerkennt, sondern daß man seine Thätigkeit wirklich vor allen andern auf dieses lenkt; wer da sagen wollte: ich weiß wohl, daß das Gut A das höchste ist, allein ich für meine Person bin ganz zufrieden mit den Gütern X Y Z, und gönne Andern das Gut A, der würde damit nur verhüllen oder vielmehr verrathen, daß er im Herzen nicht jenes, sondern diese für das höchste Gut hält. Es ist aber schon hier wahrzunehmen, daß auf jener von Gott geordneten Scala der Güter die oberste Sprosse sich nicht zur zweiten verhält, wie die zweite zur dritten und so fort, sondern daß, was man das höchste Gut nennt, statt bloß ein Superlativ zu sein, vielmehr allen übrigen Gütern als specifisch verschieden gegenüber-

steht, so daß es sich für den sittlichen Werth des Menschen immer nur darum handelt, ob er dieses höchste Gut oder statt desselben irgend ein anderes sich aneignet, während es, wenn er das höchste Gut verschmäht oder verwahrlost, im Uebrigen ganz gleichgültig ist, zu welchem von diesen andern sein Belieben sich neigt. Diese Stellung eines einzigen Gutes zu allen übrigen hat ihre guten Gründe; sie ist subjectiv wie objectiv, menschlich wie göttlich, psychologisch wie theologisch nothwendig. Das Erstere: denn theils lehrt den Menschen der Verstand, die Güter zu taxiren und zu lociren; er entdeckt leicht, daß gewisse Güter die Grundlage und nothwendige Voraussetzung für alle andern sind (so behauptet der infernale Psycholog im Hiob 2, 4. ganz richtig: „Haut für Haut, alles was ein Mann hat, läßt er für sein Leben“): was also die Bedingung für alle übrigen Güter ist, das erkennt und behandelt er als sein höchstes Gut. Theils aber liegt es in der menschlichen Natur, daß sie, auf den niedersten Stufen der geistigen Entwicklung sich mit dem Nächsten und Materiellsten begnügend, das ihr einziges und darum höchstes Gut ist, auf ihren höchsten Entwicklungsstufen sich abermals concentrirt, und, wie sie in der Weisheit alle Erkenntnisse zusammenfaßt und das Entlegenste zur Einheit verbindet, so auch praktisch sich concentrirt. Nur der oberflächliche, unselbstständige, kindisch gebliebene Mensch hat jeden Tag wieder einen andern Wunsch, eine neue Freundschaft oder Liebhaberei; aber selbst in diesem steten Wechsel verräth sich das instinctmäßige Suchen nach einem Höchsten, nach einer Sättigung, die von jedem neuen Gegenstande des Strebens gehofft, von keinem gewährt wird. Das Viele, ob es den Menschen auch eine Weile unterhält, indem es ihn zerstreut, kann ihn doch niemals tiefinnerlich befriedigen, eben weil es ihn hin und her zieht; so lang er nicht ein Höchstes und Eines gefunden, ist er — mit Jakobus zu reden — gleich der Meereswoge, die vom Winde getrieben und gewebet wird; das Hinundhergeworfensein ist aber das gerade Gegentheil des innern Befriedigtseins; wer mit sich selbst Eins sein will, darf nicht von vielerlei abhängen. Das Andere aber, die objective, theologische Seite der Sache ist diese. Der Gegensatz des Polytheismus und des Monotheismus hat auch darin seine sittliche Bedeutung, daß, wenn jener in den verschiedenen Göttern nicht etwa nur die verschiedenen Natur-

kräfte, sondern zugleich die verschiedenen Lebensgüter personificirt, als deren Inhaber, Verwalter und Geber die Götter angerufen und belobt werden, dagegen der Monotheismus auch in dieser Hinsicht die auseinanderfallende Vielheit zur Einheit verbindet. Wenn der Polytheist es noch redlich und fromm mit seiner Religion meint, so glaubt er wirklich daran, daß ihm des Lebens Güter von den Göttern zufließen; er wird ihnen danken, wird sie darum begrüßen, aber sie selbst sind kein Gut für ihn; denn gerade weil sie ihm in Gesinnung und Handlungsweise, in ihren Leidenschaften wie in ihrer Beschränktheit menschenähnlich nahe stehen, so stehen sie damit seinem Herzen zugleich desto ferner; sie verfolgen ja, wie der Mensch, ihre selbstsüchtigen Interessen und die Religion wird, während sie nach der einen Seite lediglich Poesie ist, nach der andern, reellen Seite zu einer Art von Politif, nemlich zu der Kunst, sich mit den Göttern auf einen solchen Fuß zu stellen, daß ihre Macht möglichst wenig schadet und möglichst viel nützt. Nur der Philosoph nimmt ein tieferes Interesse an ihnen; aber wenn er *de natura deorum* speculirt, so liegt das Gut, nach dem er strebt, bloß in der Erkenntniß; die Götter sind ein ausgezeichnetes Object des Forschens und Erkennens, wie dem Astronomen die Gestirne, dem Botaniker eine tropische Pflanzenwelt: aber es kann mir die Erkenntniß eines Gegenstandes von großem Werthe sein, ohne daß der Gegenstand selber unter den Gütern eine solche Stelle einnimmt. Der Monotheismus dagegen stellt nicht nur quantitativ anstatt vieler Götter einen einzigen an die Spitze aller Dinge, sondern auch die qualitative Stellung dieses Einzigen zu denen, die ihn verehren, ist eine andere; er ist nicht Personification, sondern Person; er ist, wie ihn seine Selbstoffenbarung erkennen lehrt, die Liebe, darum fordert er auch Liebe, und zwar, weil er nicht bloß aller Dinge Schöpfer und Geber, sondern der Eine in Allem, der wahrhaft Seiende ist, durch dessen Immanenz Alles Wesen und Bestand hat, so soll auch in aller Liebe, wohin sie sich richten, auf welchen Gegenstand sie fallen mag, Er es sein, den sie eigentlich meint, so daß wir ihn nicht nur (wie Luther's Katechismus fordert) über alle Dinge, sondern zugleich in allen Dingen lieben, und daß im Herzen selbst neben dieser Liebe zu ihm kein Raum für eine andere Liebe, also jede auf einen andern Gegenstand

gerichtete Liebe doch nur eingeschlossen ist in die Liebe zu ihm und damit ebenso untergeordnet als sicher eingeordnet. Hiermit sind wir aber schon zu dem Sage gelangt, nicht blos: daß allerdings der Mensch Ein Gut als höchstes anstrebe und es ein solches für ihn geben müsse, sondern auch was dieses Gut sei, nemlich Gott; ja es stellt sich aus Obigem bereits heraus, daß wir ebenso gut, als wir sagen müssen: Gott ist des Menschen höchstes Gut, auch zu sagen haben: was der Mensch für sein höchstes Gut erkennt, das ist sein Gott; worauf sich all sein Sinnen und Trachten concentrirt, was ihm unentbehrlich, also das Leben im Leben, die Substanz seines Daseins ist, die er nur mit dem Dasein selber aufgeben könnte, das ist sein Gott; Luther's großer Katechismus sagt so zum ersten Gebot: „Worauf du dein Herz hängst und dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Dieß ist eben der sittliche Charakter des Monotheismus, daß er keine Anbetung eines Gottes kennt, die nicht zugleich ein ethisches, den ganzen Menschen erfüllendes Verhältniß zu demselben in sich schließt; wo der Mensch in irgend einem Gegenstand außer Gott sein höchstes Gut sucht oder zu besitzen glaubt, da achtet der Monotheismus der Offenbarung all' seine Religion, die er daneben bekennen und ausüben mag, für nichts werth, für Superstition oder für Heuchelei; seines Herzens Opfer gelten ja doch nur seinem Gözen. Ob aber Gott des Menschen höchstes Gut, überhaupt ein Gut für ihn sein könne, das wäre vielleicht zu bezweifeln, und zwar gerade, wenn wir der oben gegebenen Definition, namentlich desjenigen Merkmals im Güterbegriff eingedenk bleiben, wornach etwas erst dadurch ein Gut für uns wird, daß es sich unserer Freiheit unterwirft, damit sich ein uns innewohnender Trieb, ein menschliches Bedürfniß daran befriedige. Letzteres macht keine Schwierigkeit, denn es ist in der That ein Trieb, der sich daran befriedigt, daß wir einen Gott haben; wir können ihn kurzweg den religiösen Trieb nennen — das heilige Bedürfniß, einen Gegenstand für eine unbedingte, unendliche, absolute Liebe und Ehrfurcht, für ein schrankenloses Vertrauen zu haben. Aber kann denn Gott jemals an des Menschen Freiheit zu dessen Gebrauch und Genuß sich hingeben? Die Antwort liegt in zwei Punkten der christlichen Lehre. Erstens in der Lehre vom Gebet. Daß der Mensch Gott bitten darf,

daß er freien Zugang zu ihm hat wie ein Kind zum Vater, daß er auf Erhörung zählen darf: das ist ein Beweis, daß Gott auch zu der Freiheit des Menschen sich in eine Beziehung setzt, die der Beziehung eines jeden Gutes zu derselben analog ist. „Der sich zum Vater geben hat“, so bezeichnet das Kirchenlied („Gott der Vater wohn' uns bei“) dasselbe Verhältniß Gottes zum Menschen; in demselben Sinne hat Lavater, der Prediger der Gebets-erhörungen, von einem „Gebrauch Gottes“ viel zu sagen gewußt. Mit ihm zu schalten und zu walten nach Gutdünken, das freilich ist des Sterblichen Sache nicht; aber so kann mir auch ein Mensch, ein König, ein Freund, ein Ehegatte ein hohes und theures Gut sein; ich kann nicht mit ihm anfangen, was mir beliebt, aber ein Gut ist derselbe dennoch darum für mich geworden, weil er in den Kreis meiner Freiheit eingetreten ist und mein Wille sich in ihm und an ihm befriedigt. Sobald ich weiß: Gott ist etwas für mich, sobald ich ihn im biblischen Sinne meinen Gott nenne, so ist damit auch gesagt, daß er ein Gut für den Menschen ist. Der andere Punct ist die Lehre vom heil. Geist. Die Stelle, in welcher dieser geradezu als das höchste Gut betrachtet wird, werden wir unten noch zu berühren haben; hier ist vorerst nur zu erinnern, daß, wenn der heil. Geist als eine Gabe, als ein Gut dargestellt wird, um das man bitten und das man empfangen soll, demselben heil. Geist aber die Wesens-Einheit mit Gott zukommt, alsdann auch in diesem Sinne gesagt werden kann und muß: Gott ist unser höchstes Gut. Das ist denn auch wohlbekannt als Sprache der israelitischen und der christlichen Frömmigkeit. Wie der Psalmist es rühmt, daß der Herr sein Gut und Erbtheil sei, gleichsam das bei der Vertheilung aller gemeinsamen Besitzthümer ihm zugefallene Eigenthum (Ps. 16, 5. 119, 57, in welcher letzterer Stelle freilich nach der von Luther recipirten, auch von Calvin als möglich mitaufgezählten, aber minder plausibeln Erklärung vielmehr das Halten der göttlichen Gebote, also die Gerechtigkeit den Inhalt des höchsten Gutes ausmachen würde; ferner Ps. 142, 6. Klage. 3, 24, wogegen der Siracide 45, 27. denselben Ausdruck von der exemten Stellung der Leviten gebraucht) — und wie ebenfalls in den Psalmen dieses Erbtheil als ein alle andern Güter übertreffendes und sie ersetzendes gepriesen wird (Ps. 16, 6. 73, 25. 26.): so weiß die

kirchliche Niederbichtung in mannichfachen Wendungen denselben Gedanken zu behandeln (Tersteegen, Schmolke), wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Dichter aus der pietistischen Schule nicht Gott, sondern Jesus als höchstes Gut zu besingen pflegen. Ueberhaupt wird der Gedanke, daß Gott selbst unser höchstes Gut sei, wenn er auch von Mystikern und Poeten ausgesprochen ist, im Ganzen nicht sehr häufig entwickelt; es wird sich dieß unten daraus erklären, daß auf dem Gebiete der Erlösung uns allerdings concretere Formeln näher liegen, deren innerster Kern aber am Ende doch auf jenen höchsten Satz zurückzuführen ist. Jedoch sind wir mit Obigem über die Erörterung, daß es ein höchstes Gut geben müsse, bereits in die Bestimmung des Inhalts desselben hineingeführt worden; ehe wir diesen aber genauer auseinanderlegen, ist der Begriff eines höchsten Gutes noch in der Richtung zu vervollständigen, daß auch das Verhältniß aller übrigen Güter zu demselben bestimmt wird.

Wenn alle anderweitigen Güter ungenügend, vielleicht sogar werthlos sind, so lange das höchste Gut, — es bestehe nun materiell worin es wolle — nicht erlangt ist: so folgt daraus noch gar nicht, daß, wenn dieses Eine erlangt worden, darum alle andern überflüssig sind. Ich kann z. B. die Weisheit, ich kann die Gewissensruhe, die Hoffnung auf eine andere Welt u. s. w. für das höchste Gut achten; muß ich aber daneben etwa Hunger leiden, so werde ich zwar, wenn es einmal über mich verhängt ist, mich darein ergeben, sogar verschmachten und sterben können, ohne deshalb zu verzweifeln, eben weil mir mit der Nahrung, ja selbst mit dem zeitlichen Leben nicht zugleich auch mein wahres Eigenthum entzogen ist. Aber denke ich mir zwei Menschen, beide sind des höchsten Gutes theilhaftig, aber der Eine ist außerdem noch in der Lage, die Annehmlichkeiten des Lebens zu genießen, während der Andere von dem Allem nichts hat (der Eine hätte also, wenn wir das höchste Gut = X setzen, $X + 1 + 2 + 3$ 2c., der Andere $X + 0$): so entsteht die Frage, ob Jener nicht doch in summa ein noch höheres Gut habe, als was Beiden als höchstes Gut gemein ist? Würde die Frage bejaht, so wäre das höchste Gut doch immer noch einer Vergrößerung fähig, also für sich allein noch nicht wahrhaft das höchste; es würde als höchstes wohl gelten und erstrebt werden müssen, so lange nur die Wahl

offen stände, entweder dieses X, oder jenes 1, 2, 3 u. s. f. sich zu erwerben; es könnte auch für sich allein höhern Werth haben, als jene andern alle zusammen genommen; aber dieses Beste würde doch noch von dem Allerbesten übertroffen, das darin bestände, daß zu jenem Größten, das man sich immerhin zu allererst anzueignen hätte, doch noch etliches Kleinere käme, das, weil es doch nicht werthlos, wenn auch viel geringeren Werthes ist, den Werth jenes Größten noch erhöhen würde. Kurzweg solche Reflexionen abzuweisen, haben wir kein Recht: denn wenn die Schrift uns sagt (1. Tim. 6, 8): wenn wir Nahrung und Kleider haben, so sollen wir uns begnügen lassen, so sind damit Nahrung und Kleidung, obwohl sie nicht das höchste Gut ausmachen, doch als unentbehrliche Dinge anerkannt, als Dinge, die zum höchsten Gute doch immer noch hinzukommen müssen, wenn sich ein Menschenkind soll zufrieden geben können. Verfolgen wir das aber noch weiter, setzen wir es in concrete, leibhaftige Vorstellungen um, so können wir uns in der That nicht verhehlen, daß, so trefflich jene Regel als Gegengewicht gegen den Geiz ist und so wohl uns die darin enthaltene Weisheit alsdann zu Statten kommt, wenn unsre Habe durch Armuth oder Unglück wirklich auf die Mittel zur Stillung des Hungers und zur Deckung der Blöße zusammenschmilzt, — doch in jenem *βλος ἡρεμος καὶ ἡσύχιος*, den dieselbe Epistel als ein hohes Gut anerkennt und zum Zwecke der Fürbitte für die Obrigkeiten macht (1 Tim. 2, 2), Bedürfnisse eingeschlossen sind und sich daraus entwickeln, denen durch Nahrung und Kleidung nicht genügt wird. Damit sich für's ganze Leben, auch ausser dem genannten Nothfalle, begnügen kann nur ein Eskimo oder Lappländer; gerade das Christenthum ist es, das die höheren, feineren Bedürfnisse weckt, indem es den Menschen cultivirt, seinen Horizont erweitert, seine geistigen Kräfte in Fluß bringt. — Obige Schwierigkeiten heben sich aber allesammt, sobald bestimmt wird, daß das höchste Gut nicht eben nur ein Ding ist, wie andere Dinge, nur kostbarer als sie alle, sondern wenn es einerseits specifisch von ihnen allen sich unterscheidet, und zwar dadurch, daß es in sich selbst ein Unendliches ist, also durch kein plus vermehrt, durch kein minus verringert wird, sondern, ob Endliches dazu kommt oder nicht, ob dessen viel oder wenig ist, immer als

Unendliches sich gleich bleibt; und wenn es andrerseits doch wieder alle diejenigen Dinge, welche durch ihre Beziehung auf das Bedürfen und Begehren des Menschen zu Gütern werden, so in sich mitbesezt, daß es sie schöpferisch aus sich producirt. Daraus folgt dann aber nicht, daß, wo jenes Unendliche gesetzt ist, diese endlichen Dinge auch immer und überall allesammt mitgesetzt sind; vielmehr treten diese immer nur insoweit noch hinzu, (*προστέθισται*, Matth. 6, 33) als sie dem höchsten Gute nicht hinderlich sind, als sie vielmehr in dieses mitaufgenommen werden. Würde irgend ein Gut dem höchsten Gute im Wege stehen, so wäre jenes in Wahrheit kein Gut mehr, sondern ein Uebel; wie aber der Glaube dessen gewiß ist, daß, wo das höchste Gut ist, die übrigen Güter entweder wirklich dazukommen ¹⁾, das aber, was daran fehlt, alsdann für den sie Entbehrenden keine Güter, sondern Uebel wären, und umgekehrt, daß dem, der das höchste Gut inne hat, eben durch diesen Besitz selbst dasjenige, was Andern ein Uebel ist, sich in ein Gut verwandelt (*πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*, Röm. 8, 28.), so ist es gleichermaßen sittliche Lebensaufgabe, die Güter alle nur in dieser Ordnung zu begehren und zu gebrauchen; also nach Solchem die Hand nicht auszustrecken, was dem höchsten Gute nicht dienstbar wäre, und was man wirklich besitzt, diesem dienstbar zu machen. Dadurch gestaltet sich dann das Verhältniß zwischen dem höchsten Gut und allen übrigen so:

1) Wer jenes entbehrt, dem vermögen alle übrigen, in größtmöglicher Quantität gedacht, jenes Eine nicht zu ersetzen; denn sie, jedes einzeln und alle zusammen, sind endlich, im Menschen aber ist ein Trieb und Bedürfniß, was auf's Unendliche geht. So in solchem Falle werden alle Güter zu Uebeln, wenn und

¹⁾ Gerade an diesem Punct ist ersichtlich, daß nur derjenige Begriff des höchsten Gutes der wahre ist, wornach es mit Gott identisch gefaßt wird. Denn nur wenn dem höchsten Gute Persönlichkeit zukommt, ist auch jenes Hinzukommen der zeitlich nothwendigen Güter gesichert. Dann allein ist es kein Widerspruch, daß die Güter alle aus dem höchsten Gute fließen, und daß doch auch wieder jene fehlen können, wo dieses ist. Ob sie uns wirklich zu Theil werden, das hängt von dem persönlichen Willen desjenigen ab, der das höchste Gut ist.

weil sie den Menschen durch die momentane, scheinbare Befriedigung zurückhalten, das Eine „recht gute Gut“, die Perle, für die es keinen Preis, kein Aequivalent gibt, zu erwerben. 2) Wer aber dieß Eine Gut hat, der versteht in Bezug auf alle übrigen die große Kunst, die der Apostel Phil. 4, 12. von sich aussagt (und wenn er sie nicht versteht, so hat er auch jenes höchste Gut noch nicht), die Kunst: satt sein und hungern, übrig haben und Mangel leiden; er vereinigt dann die wunderbaren Antithesen in sich, die ebenfalls Paulus sich beilegt: „als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch Viele reich machen; als die nichts inne haben und doch alles haben.“ (2 Kor. 6, 10.). Ist einem Solchen wirklich von zeitlichen Gütern ein Theil zugefallen, so weiß er sie a) mit klarem und entschlossenem Geiste von jenem ewigen Gute zu unterscheiden, er ist sich stets ihrer Unzuverlässigkeit und Versuchlichkeit bewußt und hält sie darum gleichsam aus sich selbst hinaus, so daß, wenn er sie hat, doch niemals sie ihn haben (*οὐκ ἔγω ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος* 1 Kor. 6, 12; *οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες*, 1 Kor. 7, 29—31.) — aber ebenso b) weiß er sie mit einzurechnen in's höchste Gut, sie sind ihm Zeichen der göttlichen Güte, in ihnen schmeckt er die Freundlichkeit des Herrn, und indem er sie deshalb ebensosehr mit Dankagung genießt (1 Tim. 4, 4. 5.), als er sie, je nach ihrer Art und Natur, für sittliche Zwecke verwendet, befestigen sie ihn im Besitze des höchsten Gutes. Wie aber Dieser — eben indem er hat, als hätte er nicht — jeden Augenblick darauf gefaßt ist, diese Zugaben zu verlieren, und sich innerlich so zu ihnen stellt, seine Freiheit ihnen gegenüber dergestalt behauptet, daß er durch solchen Verlust innerlich nicht ärmer wird (*τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ἐμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς χρόνιον ἐπαροῦν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένονσαν*, Hebr. 10, 34.): so auch sieht derjenige, dem jene Güter gar nie zu Theil geworden sind, der aber das Eine Gut inne hat, in jenem Verluste einen Gewinn, in seiner Armuth einen Reichthum (Jak. 1, 9.), in den Uebeln die für ihn gerade providentiell geordneten und erspriesslichen Mittel zur Bewahrung jenes Gutes (daher die Auffassung der Leiden als heilsamer väterlicher Züchtigung Hebr. 12, 10. 11.); und auch dessen, was er nicht hat, kann er mit Andern und für

Audere sich freuen, als hätte er es: *πάντα ἑμῶν εἶναι*, 1 Kor. 3, 21 ff. ¹⁾). Dessen macht die Liebe fähig.

Muß sich nun in dieser Weise das höchste Gut zu allen übrigen Gütern stellen: so ist nun erst näher zu bestimmen, auf welchen genauen Ausdruck dasjenige, was uns schon oben als höchstes Gut nach christlicher Ethik entgegengetreten ist, gebracht werden könne, woran sich dann eben ergeben muß, ob die genannten Requisite hier zutreffen.

Als eigentliche Kernstelle für die Lehre, daß es ein höchstes Gut, und nur ein einziges gebe, kann Luc. 10, 42. betrachtet werden; das „Eins ist noth“ ist eine Art von christlicher Loesung geworden, die nach zwei Seiten hin sehr kategorisch sich geltend macht, sofern nemlich der Sinn ist: 1) nothwendig ist gar nichts, als nur dieses Eine; 2) wenn du aber auch auf alles verzichten wolltest, weil alles nur *vanitas vanitatum* ist, auf dieses Eine kannst du nicht verzichten, eben weil es nicht auch etwas Eitles ist (*οὐκ ἀγαγεθήσεται ἀπ' αὐτῆς* ib.). Aber wenn wir nun fragen, was ist denn dieses einzig Nothwendige? wie lautet sein Name? so sind mancherlei Antworten denkbar und die Schrift selbst gibt uns deren verschiedene an die Hand. Was es nicht sei, darüber ist eher eine blündige Erklärung zu geben; nicht ist es der *κόσμος ὅλος* Matth. 16, 26. (*κόσμος*, sonst häufiger als Inbegriff der von Gott abgekehrten Menschen, hier wie 1. Joh. 2, 15—17. als Inbegriff aller geschaffenen Dinge gedacht, sofern der Mensch sie im Gegensatze zum höchsten Gut als Güter ansieht und begehrt), noch ist es irgend etwas Einzelnes in diesem *κόσμος*; von dem Ueberfluß an irdischer Habe lebt man nicht,

¹⁾ „Wie reich versehen und allbesitzend steht der entbehrende, eingeschränkte einfache Christ da, wenn ihn aus Christus die ewige Liebe inne hat. Er eignet sich durch die gütigste und gerechteste Weise das Weltall zu. Denn es ist ein Zusammenhang aller geschaffenen und aller geschehenen Dinge . . . Wenn Christi Heil geschehen, für den geschieht alles; wer die Menschen in Gott liebt, dem arbeiten und leben sie alle. Ihm leuchten in dieser und jener Welt alle Sterne, ihm strömen alle Wasser, ihm gründen sich alle Gründe, denn in jedem Auge und jedem Herzen spiegelt sich das Ganze der Schöpfung und jedes Glied der Kette hält das Ganze und wird vom Ganzen mitgehalten. Die Hoffnung, die Liebe, der Glaube haben das All des Guten theilbar inne.“ Nitsch, Predigt über die eben citirte Stelle, V. Ausw. 1843. S. 41.

Luc. 12, 15., und selbst das Leben, ob es gleich mehr ist als die ihm blos zum Mittel der Erhaltung dienende Speise, Matth. 6, 25., ist der Güter höchstes nicht, denn wir können auch auf dieses verzichten, Matth. 10, 28., gerade um erst das höchste Gut zu erlangen. Was ist also dieses, wenn es positiv bestimmt werden soll? Es ist der Seele Seligkeit, 1 Petr. 1, 9; die *ζωὴ αἰώνιος*, Matth. 19, 29; ein *θησαυρὸς ἐν οὐρανοῖς*, Matth. 6, 20. 19, 21; ein *κληρὸς τῶν ἁγίων ἐν φωτί*, Kol. 1, 12; das *βραβεῖον τῆς ἁγιοκλήσεως*, Phil. 3, 14; es ist die *βασιλεία Θεοῦ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ*, Matth. 6, 33; das *Χριστὸν κερδαίνειν καὶ εὐρίσκειν ἐν αὐτῷ*, Phil. 3, 8. 9; die *κοινωνία Θεας φύσεως*, 2 Petri 1, 4; es ist die *εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ἡ ὑπερέχονσα πάντα νοῦν*, Phil. 4, 7; — der Friede, den der Erlöser den Seinigen als sein Vermächtniß und als ihr Erbgut zurückläßt, Joh. 14, 27; es ist, nach den Makarismen in der Bergpredigt, das Schauen Gottes (wozu aus 1 Joh. 3, 2. zu nehmen ist: *ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν, καθὼς ἐστιν*), die Kinderschaft bei Gott, die Sättigung; es ist nach Hebr. 4, 9—11. die Ruhe des Volkes Gottes; nach 2 Kor. 5, 8. das *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐκδημεῖν πρὸς τὸν κύριον*. Noch anders lautet die Antwort in einer oben schon berührten Stelle; Luc. 11, 13. nemlich entspricht dem Guten und Besten, was menschliche Väter ihren Kindern geben können, als das göttliche Gut, das nie verweigert wird, eben weil es das einzig rechte Gut ist, das der himmlische Vater dem bittenden Kinde gar nicht vorenthalten kann, weil er Vater ist, — der heilige Geist. Diese Reihe von Definitionen ließe sich auch aus dem A. T. noch mannfach vervollständigen; es wird z. B. in den Proverbien (3, 13—18. 8, 11. 18. 19. und sonst) die Weisheit als ein Gut gepriesen, dem gar nichts gleich komme von Allem, was man sich wünschen möge; von dem Siraciden wird 41, 15. 16. der gute Name als solch ein höchstes, unvergängliches Gut gerühmt. Es ist nun die Frage, wie diese Antworten zu ordnen und zu einigen sind, um nicht blos promiscue für Zwecke der Erbauung nach Bedarf oder Belieben gebraucht, sondern wissenschaftlich verwendet werden zu können.

Derjenige christliche Begriff, der am vollkommensten dem einer außerchristlichen Ethik angehörigen Begriffe des höchsten Gutes entspricht, ist: das Heil, die *σωτηρία*. Wenn Heil widerfahren

ist, dem fehlt nichts; Erkenntniß des Heils (Luc. 1, 77.) ist das Nothwendigste; und selbst am Ziele der Vollendung spricht sich der Jubel über das erlangte himmlische Gut in dem Rufe aus: *ἡ σωτηρία τῷ Θεῷ ἡμῶν τῷ καὶ ἀγαπῶν ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ τῷ ἀγνῶ* (Offenb. Joh. 7, 10. vergl. 12, 10.).

Von diesen apokalyptischen Stellen lautet freilich die erste, ganz analog dem Hosianah Matth. 21, 9, eher wie ein Wunsch oder Glückwunsch in der Richtung, daß Gott und Christus vielmehr der Empfänger als der Geber des Heils wären; sie so umzudeuten, wie Bengel in seinen Reden es thut: „Unser Gott, der auf dem Thron sitzt, hat uns das Heil gegeben, und seiner Liebe haben wir es ganz und gar zu danken“, ist exegetisch unmöglich. Aber die zweite Stelle, in welcher die *σωτηρία*, obwohl als *prima inter pares*, der *δύναμις*, der *βασίλεια*, der *ἐξουσία* parallel gesetzt ist, welche alle jetzt nach dem Sturze des Satan in der Hand Gottes und Christi liegen, zeigt deutlich, daß die *σωτηρία* die ganze Fülle der Herrlichkeit, den ganzen Complex der unvergänglichen Güter bezeichnet, welche in Gott existiren; er besitzt sie primitiv, denn sie sind nur die Entfaltung seines Wesens zur *δόξα*; aber weil er die Liebe ist, so will er sie nicht für sich allein besitzen, sondern es soll die zu seinem Bilde geschaffene Creatur daran Theil nehmen; das ist durch die Sünde behindert worden, als der Gefallene hat der Mensch jene ihm zgedachte Lebensherrlichkeit, für die er innerlich angelegt war, eingebüßt, er kann sie nicht mehr erlangen (*ὕστερεται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ*, Röm. 3, 23.). In Christo nun ist ihm nicht nur der Zugang zu derselben wieder geöffnet, sondern die Person Christi selbst schließt alle jene Güter für ihn in sich, so daß er, wenn er Christum sich angeeignet hat, in ihm das Leben besitzt (*ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν*, 1 Joh. 5, 12.). Allein auch jetzt noch ist zwar das Recht ein unantastbares, aber der Besitz des Gutes kein ungetrübter und unangefochtener, und nicht blos die Störung durch die in dieser Welt unausweichlichen Uebel, durch die Wirkungen der Sünde, macht, daß vorerst das Heilsgut, obgleich schon ein gegenwärtiges und gesichertes, doch zugleich noch Gegenstand der Hoffnung ist (*τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, Röm. 8, 24; die *παράκλησις* μου wird erst noch aufbewahrt *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*, 2 Tim. 1, 12.): sondern auch der Gang des Reiches Gottes durch

die Geschichte hin, die gottgeordnete Allmählichkeit seiner Entfaltung im Conflict mit der Welt bringt es mit sich, daß jener Besitz des Heilsgutes, jenes wirkliche Antreten des Erbes, das *de iure* bereits uns gehört (vgl. das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, Phil. 3, 20., die *δράματα ἐν τοῖς οὐρανοῖς τετραμμένα*, Luc. 10, 20.), erst zukünftig ist, und zwar dann erst sich verwirklichen wird, wenn die *συντελεία, δέρας* z. t. l. durch den Sturz des Widersachers völlig und ausschließlich in des Herrn Hand sind, also nichts davon nach irgend einer Seite hin einem Angriffe, einer Trübung oder Störung ferner ausgesetzt ist. Ist einmal das Heil, nach jenem apokalyptischen Ausdruck, „unseres Gottes“, dann ist es auch vollständig unser.

Hieraus ist klar, daß das höchste Gut im christlichen Sinne, während es an sich selbst nur Eins und sich gleich sein muß, doch in den geschichtlichen Gang des Reiches Gottes mit eintritt und demzufolge verschiedene Phasen annimmt. Wie Rothe (was uns weiter zurück an einen Punkt in der Anordnung der Schleiermacher'schen Dogmatik erinnert) sein höchstes Gut zuerst „als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung“, und erst in einer zweiten Abtheilung „das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit“, d. h. eben als Erlösung von der Sünde und als Reich des Erlösers darstellt: so müssen auch wir eine ähnliche Unterscheidung mitaufnehmen, nur daß wir nicht der Wirklichkeit ein abstractes Ideal gegenüberstellen, sondern innerhalb der Wirklichkeit nur verschiedene Stufen unterscheiden, die geschichtlich bedingt sind, und auf deren jeder das höchste Gut vorhanden und erkennbar ist, aber doch nur nach Maßgabe jeder Stufe göttlicher Offenbarung und menschlicher Disposition für dieselbe. Daß und wie hiernach auch die Einfügung der Lehre vom höchsten Gut in das Lehrgebäude der Ethik sich bestimmt, wird aus folgenden Bemerkungen sich gleichfalls ergeben.

1. Den Charakter eines abstracten Ideals würden auch wir dem höchsten Gut auf der ersten Stufe in allweg beilegen, wenn wir den Urzustand des Menschen als einen blos gedachten, nicht historisch dem Falle vorangegangenen betrachteten. Geschichtlich wahr kann zwar diejenige Ansicht nicht sein, die sich denselben als einen Zustand entwickelter Vollkommenheit in sittlicher, intellectueller, überhaupt in jeder Beziehung denkt; das positiv

Gute einer noch nicht im Feuer der Versuchung gewesenen Unschuld ist immer noch ein anderes, als das Gute einer Heiligkeit, die das Böse schon überwunden, schon hinter sich hat und demselben nicht mehr zugänglich ist; was durch Christi Erlösung und Heiligung aus dem Menschen wird, ist mehr, als was Adam vor dem Falle war. Aber wie die Dogmatik, wenn sie das Böse nicht zu etwas dem Menschen Anerschaffnem werden lassen will, es als etwas erst in einem bestimmten Zeitmoment in den Menschen Eingedrungenes auffassen, also einen status integritatis als wirklich voraussetzen muß: so muß auch die Ethik einen Theil haben, der diesem entspricht. Derselbe wird die sittliche Anlage, wie sie der Schöpfer dem Menschen mitgegeben hat als edelsten Theil seiner gottebenbildlichen Ausrüstung, zu beschreiben haben. Wie nun auch immer dieselbe aufgefaßt werden mag: ein Hauptmoment in dieser Anlage ist die Liebe; zur Liebe, im activen und passiven Sinn, ist der Mensch geschaffen; Liebe bedarf er und einen Gegenstand der Liebe muß er haben. Darin eben weist er sich als ein sittliches Wesen aus, denn, wie die Ethik ebenfalls darzuthun hat, das sittlich Gute ist immer und überall wesentlich Liebe. Die niederste Form derselben, in welcher von der Liebe nur das instinctmäßige, durch nöthigendes Bedürfniß hervorgerufene Begehren, noch am wenigsten aber von der Selbstentäußerung und Selbsthingabe der Liebe vorhanden ist, ihr also noch am meisten von ihrem Gegentheil, dem Egoismus, ankleben kann, ist das Wohlgefallen an den Creaturen, das Begehren nach ihrem Besitz und Gebrauch. Dieses Gut ist dem Menschen vor seinem Fall zu eigen gewesen, er ist zum Herrn der Creaturen eingesetzt worden. Uebrigens tritt gerade in der Erzählung der Genesis auch in diesem Puncte schon das Edlere, dem Wesen der Liebe mehr Entsprechende darin zu Tage, daß der Mensch den Thieren Namen gibt; denn dies drückt unläugbar nicht blos seine Gewalt über sie aus, sondern ein gewisses Verhältniß vertraulichen Verkehrs: er gibt ihnen Namen, um sie dabei zu rufen; die Bedeutung hiervon kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir uns z. B. an den Umgang des Beduinen mit seinem Pferde erinnern. So repräsentirt uns dieses Moment der Urgeschichte die untere Classe der Güter, welche die Güte des Schöpfers dem Menschen bestimmt hat, um den Bedürfnissen, die ihm anerschaffen

sind, zu genügen. Aber weil der eigentliche Kern aller dieser Bedürfnisse bei dem Menschen die Liebe ist, so können jene Güter nicht genügen; mit der ganzen animalischen und vegetabilischen Schöpfung umgeben und über sie disponirend wäre der Mensch dennoch allein: es ist aber nicht gut, daß der Mensch allein sei; seinem Liebesbedürfniß kann nur ein Wesen seiner Art genügen, und zwar in geschlechtlicher Besonderheit, wodurch eben das gegenseitige Sich-Ergänzen und absolute, leiblich-geistige Füreinandersein allein möglich gemacht ist. So ist dem Manne das Weib ein höheres Gut, als die gesammte übrige Welt; und wenn die Poesie aller Zeiten und aller Völker das Liebesglück als höchstes Gut gepriesen hat, so hat sie daran in soweit vollkommen Recht, als abgesehen von dem Religiösen und Ueberfinnlichen der Mensch im Besitze jenes Gutes eben so gewiß seine höchste Befriedigung, das Leben im Leben, findet, wie er, wenn er es entbehrt, gar nicht weiß, was Erdenglück ist. Jedoch entwickelt und erweitert sich dieses enge Verhältniß, ohne darum seine Innigkeit und Ausschließlichkeit zu verlieren, zur Familie, die Familie dehnt sich zum Stamme, zur Nation aus, innerhalb dieser festen Kreise bilden sich wieder freie, engere und weitere Verhältnisse der Freundschaft und Gemeinschaft: und so ist mit jenem Mittelpunct, der gottgestifteten Ehe, die möglicherweise alle andere Gemeinschaften ersetzen, aber durch keine derselben ersetzt werden kann, die reichste Befriedigung für jenes Liebesbedürfniß gegeben. Aber auch diese füllt dasselbe, so wie es im Menschenwesen liegt und in ihm seiner Bestimmung gemäß fühlbar werden soll, noch nicht aus. Auch dieses höchste Gut ist doch erst ein relativ höchstes. Die Liebe müßte blind sein, wenn sie in einem Menschen alles Gute zu finden glaubte; dazu hat Gott dem Adam die Eva nicht gegeben, daß er ob ihr seinen Gott vergessen sollte. Ist das der Fall, so wird die Liebe zur Abgötterei. Dem auf's Ewige und Unendliche angelegten Menschen genügt, sobald er zum vollen Selbstbewußtsein kommt, nur ein Unendliches als Object seiner Liebe. Darum hat sich Gott ihm selbst geoffenbart; mögen wir uns den Umgang Gottes mit den ersten Menschen vorstellen, wie wir wollen oder können: das ist jedenfalls gewiß, daß er in persönlicher Weise sein Dasein, seine Nähe, seine Güte ihnen kund gegeben haben muß. Nun wird uns allerdings kein Zug

berichtet, der davon Zeugniß gäbe, daß die Protoplasten in Gott ihr höchstes Gut erkannt hätten; keinerlei Aeußerung der Liebe zu ihm, der Freude an ihm, überhaupt des Bewußtseins von dem, was er ihnen ist, wird laut. Allein es verhält sich damit, wie mit einem Kinde, das auch ohne die Mutter nicht leben könnte, das aber weder dieses Bedürfnisses noch der Liebe und Anhänglichkeit, die wirklich ihm innewohnt, sich irgend bewußt ist; all das fühlt es erst, wenn entweder die höhere Reise eingetreten ist, oder wenn es jenes höchste Gut verloren hat. Durch die Sünde ist bei dem Menschen das erstere, die normale Entwicklung des Gottesbewußtseins aus der relativen Unbewußtheit heraus behindert worden, dagegen der zweite Fall wirklich eingetreten. Nur durch eine neue, zwischen Sünde und Erlösung in die Mitte getretene Gottesoffenbarung, die einstweilen als Schatten der erst folgenden wirken sollte, ist es möglich geworden, daß auch der gefallene Mensch in Gott noch sein höchstes Gut erkennen konnte; aber so deutlich dieß aus den oben citirten alttestamentlichen Stellen hervorgeht, immer doch ist es mehr der Ton der Sehnsucht als die Freude des wirklichen Besizes, was wir darin vernehmen.

So ist also dem Menschen, wie er aus des Schöpfers Hand hervorging, ein höchstes Gut gegeben gewesen: Gott selbst, als Gegenstand der Liebe, hat sich ihm dargeboten; und eben als Zeichen und Pfand der Liebe Gottes, worin er auch nach der psychischen und nach der physischen Seite seines creatürlichen Wesens dieselbe spüren und genießen sollte, ist dem Adam die Eva, und wiederum eine Stufe tiefer die übrige Welt gegeben worden, so daß ihm aus dem Einen, höchsten Gut auch die andern entsprungen sind, daß er in den andern als den eigentlichen Kern, die eigentliche Lebensnahrung, Stärkung und Erquickung, als den Segen, der darin liegt, jenes Eine, Höchste, die Liebe Gottes zu genießen bekommt. Dazu kommt aber noch ein viertes, was die Bedingung ist, unter welcher allein alle diese Güter, auch wenn sie objectiv vorhanden und mit dem Menschen in die oben bezeichnete unmittelbare Beziehung gebracht sind, von ihm wirklich genossen, d. h. in sich, in seine eigene, persönliche Existenz zu seiner Selbstbefriedigung aufgenommen werden können. Das ist die seiner Bestimmung, der Idee des Menschen, gemäß

normale Beschaffenheit seines individuellen, geistig-leiblichen Wesens, die geistige und leibliche Kräftigkeit, die freie Thätigkeit und das Gleichgewicht der geistigen und leiblichen Vermögen, jenes *aequale temperamentum qualitatum corporis* und die *rectitudo et vis* zur Aneignung von Gotteserkenntniß und Gottesfurcht, wovon die Apologie der A. E. spricht, und was wir mit dem Namen: Leben und Gesundheit an Seele und Leib als ein hohes und edles Gut zu bezeichnen haben.

2. Diese ursprüngliche Naturordnung, diese Ausstattung des Menschen mit reichem Gut, ist verdorben durch die Sünde. Denn da er durch Ungehorsam die Liebe zu Gott in sich selber verleugnend und dadurch aufhebend jenes höchste Gut von sich stößt, weil er dem Phantom eines noch höheren — Gott gleich zu sein — nachjagt: so schneidet er sich von der Quelle aller Güter ab. Gott gleich sein wollen, heißt sich selber zum höchsten Gut machen wollen, was eben der Kern alles Egoismus, mithin aller Sünde ist, aber ebenso auch die innere Verkehrtheit, das Widersprechende und Wahnsinnige derselben verräth. Gottes Gnade zwar, die schon eine Erlösung in ihren Rathschluß aufgenommen, will das Menschengeschlecht dennoch erhalten (die Erhaltung hat ja ihren Zweck — wie die Regierung und Vorsehung ihr Ziel — in der Erlösung); deßhalb läßt sie den Menschen im Besitze der zeitlichen Güter. Aber losgetrennt von dem, was ihnen erst den innern, geistigen Werth gibt, können sie ihn nicht nur nicht sättigen — jeder Genuß erregt nur neuen Durst, weil er, was er verhieß, nicht leistet, die Leere des Innern nicht ausfüllt —, sondern gerade diese Dinge, die ihm Güter sein sollten, werden ihm in mannichfachster Weise zu Uebeln. Das Zusammensein mit dem Nebenmenschen wird zur Quelle des Haders — gleich der erste Bruder wird vom Bruder erschlagen; die geschlechtliche Liebe wird als Wollust theils zur schmählischen Knechtung sowohl des Weibes unter den Mann als des Mannes unter die Buhlerin, theils zum Gifte, das Leib und Leben zerstört; der Verkehr mit der Natur wird ein steter Kampf, mühsam ringt er ihr seine Nothdurft ab, und jeden Augenblick kann sie, wenn er sie auch überlistet, ihn ihre Uebermacht fühlen lassen, indem sie sein Werk zerstört und ihn selbst zermalmt. Was ihm davon wirklich zur Freude wird — es ist der Vergänglichkeit unterworfen; und

wenn sein Gut auch nicht von ihm genommen wird, so wird desto gewisser er von seinem Gute genommen. Denn selbst der Uebergang aus der zeitlichen Form der menschlichen Existenz in eine überzeitliche, der auch dem nicht gefallenem Menschen jedenfalls zugebracht, der aber dann für ihn ein frohes Heimkehren, eine Himmelfahrt war, ist zu einem Uebel, zum Tode geworden; und dieses einzige schon, weil es die Bedingung alles Besitzes und Genusses, das Leben, aufhebt, wirft in jede Schale, die der Mensch an die Lippen bringt, seinen bitteren Wermuth. Die Güter sind noch da, weil die Welt noch fortbesteht; aber Segen und Freude ist dahin, weil in ihnen nicht mehr Gottes Güte geschmeckt wird. Darum sucht der gefallene Mensch immer wieder nach einem höchsten Gut, damit durch dasselbe die andern wieder im Werthe steigen oder ihre Entbehrung kein Entbehren sei; aber indem der Eine dieß, der Andere jenes dafür ansieht, verräth sich, daß Keiner dasselbe besitzt. — Anders aber wird das alles durch die Erlösung. Wie diese, das Wort im eigentlichen Sinne genommen, auf Uebel zurückdeutet, von denen sie die Befreiung ist, so treten an die Stelle der Uebel durch sie nunmehr Güter; die Erlösten wissen, daß sie nicht blos wie Verbrecher, die man laufen läßt, von dannen ziehen, froh, daß sie mit dem Leben davon gekommen sind, sondern sie finden sich im Besitz eines Gutes, das zwar einerseits erst für sie vorhanden war, nachdem das Uebel weggeschafft war, und ebenso auch dem Einzelnen erst zugeeignet werden kann, nachdem er von den Uebeln persönlich frei geworden ist, das aber ebensosehr zugleich schon mitwirken muß, um die Uebel zu beseitigen (ähnlich wie die Gesundheit nicht erst zur einen Thür hereinkommen kann, wenn die Krankheit zur andern vorher ausgetrieben ist, sondern das Vorschreiten der erstern es ist, was diese wegdrängt).

Zunächst nun kann das durch die Erlösung hergestellte Gut, gleichsam der Raub, der dem Feinde abgenommen worden, nichts anderes sein, als was der Mensch ursprünglich besessen; es ist der Ersatz seines Verlustes. So verhält es sich auch in der That. Wenn Paulus es rühmt, Röm. 5, 5., daß die Liebe Gottes ausgegessen sei in unsere Herzen, — wenn Johannes 1 Br. 3, 1. die Größe dieser uns überfluthenden Liebe darin erkennen lehrt, daß wir sollen Gottes Kinder heißen (— heißen, d. i. nicht blos

es sein, sondern als solche auch von Gott anerkannt werden, indem er sich zu uns als Vater bekennt): so ist damit nichts anderes ausgesagt, als was wir schon im Urzustand uns als Inhalt des Sazes zu denken haben: Gott ist der Menschen höchstes Gut, nur daß jetzt der Mensch zum vollsten und seligsten Bewußtsein dessen gekommen ist, worüber dem ersten Menschen erst allmählich ein solches Bewußtsein aufgehen sollte. Wollte man sagen, dieses höchste Gut sei doch zu idealer Natur, als daß es im vollen Sinne jedem Menschen als solches erscheinen und die Erstrebung desselben ihm zur Pflicht gemacht werden könnte, es gehöre die aufgeregte Phantasie eines Mystikers dazu, um an Gott eine solche Freude, im Bewußtsein von ihm ein solches Glück zu finden, daß man darob alles andere vergessen könne; wollte man mit dem Weltmenschen, dem Geschäftsmanne darin einen gelinden Wahnsinn sehen: dann ist alle Liebe purer Wahnsinn. Wer da weiß, welch ein theures Gut ein Mensch für uns sein kann, wie wir, selbst abgesehen von aller Hülfe, die er uns leistet, also von allem, was noch egoistischen Interessen entsprechen könnte, lediglich an ihm selbst, an seiner Person, seiner Rede und Stimme, seinem Sinn und Charakter, seinen Talenten und sonstigen Qualitäten ein so beglückendes Wohlgefallen haben können, daß uns schon wohl ist, nur in seiner Nähe zu sein, daß wir schon seine leibliche Entfernung schwer ertragen, eine innere Entfremdung aber gar nicht zu ertragen vermöchten, weil seine Liebe uns zum Leben gehört: dann ist auch klar, daß, sobald es eine Offenbarung des persönlichen Gottes gibt, die ihn zum erreichbaren, ja unendlich nahen Gegenstande der Liebe macht, dann auch diese Liebe in ihm, im Besitze seiner Vaterliebe, im Anschauen seiner Macht und Herrlichkeit, in der Gewißheit, allezeit Zutritt zu ihm zu haben und stets über Bitten und Verstehen von ihm gesegnet zu werden, sich unendlich glücklich fühlen muß. Da bekommt auch das „Alles ist euer“, seinen vollen Inhalt; ich weiß, die ganze Welt, die Naturgewalten wie die freien Geschöpfe, sind Gottes Eigenthum und stehen in seiner Macht; ich aber bin sein Kind, so ist auch alles das mein, und zum wirklichen Gebrauch und Genuß wird er mir alles darreichen, was ein Gut für mich ist; an allem Uebrigen aber, auch wenn ich nicht darüber zu verfügen habe, erfreue ich mich, weil es sein

und dadurch auch mein ist. So schließt sich hieran auch alles Weitere, worin wir oben die Ausstattung des Menschen bestehend gefunden haben. Die Ehe, die geschlechtliche Liebe ist durch die neuteamentliche Offenbarung nicht nur in ihrer Berechtigung (Matth. 19, 5. 1 Kor. 7, 3. 4.) anerkannt, sondern gereinigt und geheiligt, ja erst unlösbar fest geknüpft; die widernatürliche Ascetik, die auch den geordneten geschlechtlichen Verkehr zur Sünde machen will, wird (1 Tim. 4, 1. 3.) als Teufelslehre verworfen. Wie aber die Ehe sich zur Familie ausdehnt, so wird nunmehr aus den Familien nicht blos ein Gemeinwesen bürgerlicher Art, das somit als großes Gut auch für den Christen Röm. 13, 4. (σοὶ εἰς ἀγαθόν) und 1 Tim. 2, 2. vollkommen anerkannt ist, ohne daß freilich denen, die als Christen sich keines ἡρεμίας καὶ ἡσυχίας βίος erfreuen dürfen, weil die Obrigkeit sie verfolgt, statt sie zu schützen, darum das höchste Gut mangelte: sondern außerdem gründet und bildet sich nunmehr noch eine andere, selbst über die Grenzen der Nation hinausgreifende, und doch bei aller Universalität zugleich wieder im kleinsten Kreise, in der Localgemeinde, in der Hausgemeinde sich darstellende Gemeinschaft: die Kirche; von ihr jedoch, als einem der christlichen Güter — von gewissen Standpunkten aus sogar als höchstes derselben betrachtet — reden wir unten; hier ist es nur im Allgemeinen als hohes Gut zu bezeichnen, daß der Christ nicht allein steht, sondern, wie er in Liebe Allen dient und darin sein eigenes Lebensglück findet, so auch an den Andern einen Halt und Trost hat; selbst Paulus hat sich dessen getröstet, hat z. B. auf die Fürbitte der Brüder hohen Werth gelegt (2 Kor. 1, 11. Eph. 4, 16. 1 Thess. 5, 25.). — Der Werth dieses Gutes beschränkt sich aber keineswegs auf die religiöse Seite desselben; wenn wir Andern, nach der Vorschrift 1 Petr. 4, 10. mit unsern mancherlei Gaben und Kräften dienen und helfen, oder wenn Viele zusammentreten, um durch Vereinigung ihrer Gaben und Kräfte zum Wohle des Einzelnen, zur Bildung desselben (wie in der Errichtung von Schulen), zur Gewährung höherer Genüsse (wie in Kunstanstalten, Musikaufführungen 2c.) solches zu Stande zu bringen, was der Einzelne für sich allein nicht vermöchte: so erweist sich darin die brüderliche Gemeinschaft in allen ihren Formen als ein unschätzbare Gut. — Was ferner die Gewalt über die Natur anbelangt, so ist zwar

die Schwäche des Menschen ihr gegenüber und die Mühe, die ihm der Kampf mit ihr verursacht, durch die Erlösung für jetzt noch nicht aufgehoben; aber es ist doch vorerst in der Person des Erlösers, in seinen Wundern, die dem Menschen bestimmte Herrschaft über die Naturmächte realisirt, und ebenso wurde den Aposteln als Zugabe zu ihrem Zeugenberuf eine solche Macht ertheilt (Marc. 16, 17. 18.); darin liegt der Trost, daß, ob auch wir selbst nicht vermögen, Wunder zu wirken, doch ihm, unter dessen Schutz wir stehen, alles unterthan ist, also das Gut der Sicherheit und Geborgenheit uns nicht fehlt. Ueberdies ist auch die Arbeit, wodurch wir der Natur unsern Bedarf für das Leben, für die Wissenschaft, für die Kunst abringen, für uns kein Fluch mehr, sondern ein Segen (denn daß die *δουλεία τῆς φθορᾶς* Röm. 8, 21., unter welcher wir mit der Creatur seufzen, nicht die Arbeit ist, erhellt gerade daraus, daß auch die Natur, die ja nicht im menschlichen Sinne des Wortes arbeitet, darunter mitbetheiligt ist); daß wir arbeiten können, weil wir die Kraft dazu haben, und daß wir mit der Arbeit dem Ganzen dienen, wie wir selber dadurch eben als freie Menschen dastehen, das ist ein Gut, dessen Werth in eigenthümlicher Weise Paulus da anerkennt, wo er von seiner Handarbeit redet (2 Thess. 3, 8. 12. coll. 1 Thess. 4, 11. 12.). Was endlich dasjenige Gut anbelangt, dessen wir oben als Bedingung des Genusses aller übrigen gedacht haben, nemlich das Leben und die Gesundheit desselben in leiblicher und geistiger Beziehung, so steht Christus, da er Todte erweckt und Kranke heilt, als der Arzt vor uns, der, wie kein Anderer, Leben und Gesundheit gibt. Auch dieses Moment ist jedoch nicht blos in der engen, ausschließlich religiösen Beziehung aufzufassen. Die von Christus ausgehende Lebenskraft, der Geist, der von ihm aus alles durchdringt, wirkt auf alles wahrhaft Menschliche, mithin auf alle der menschlichen Natur angehörigen Kräfte und Fähigkeiten entbindend, befreiend, erweckend (daher die ächte Civilisation immer nur mit dem Christenthum kommt); dadurch aber, daß es sie zugleich in die rechte Ordnung bringt, wie 1 Kor. 12—14. die Charismen durch die Liebe geordnet werden, erlangt auch jede Gabe, jedes Talent, jede Fertigkeit ihren rechten Werth; mein Wissen und Können wird für Andere wie für mich selbst ein Gut.

So sehr aber hiernach die neutestamentliche Gottesoffenbarung

dem Menschen diejenigen Güter neu schenkt, um die ihn die Sünde betrogen oder zu deren wirklichem Besitze zu gelangen, ihn die Sünde gehindert hat, während er doch auf dieselben angewiesen war, so gewinnen sie doch durch das medium der Erlösung, durch welches sie erst realisirt werden, einen eigenthümlichen Charakter; hieraus erklärt sich nun die Verschiedenheit der Antworten, die wir oben auf die Frage: was denn in runder Definition das Eine und Höchste sei? erhielten. I. Da die Offenbarung des unsichtbaren Gottes an die Menschen sich vollzieht in der Person des Gottmenschen, da in diesem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und in ihm auch dem sündigen Geschlechte zugänglich ist; da ihm als dem Sohne des Vaters all jene geistigen Güter, das Bewußtsein der Liebe des Vaters (Joh. 5, 20.), die Gewißheit seines Wohlgefallens (Joh. 8, 29.), seine Nähe (Joh. 16, 32.), die Gewißheit, von ihm allezeit erhört zu werden (Joh. 11, 42.), und mit dem allem ein Friede und eine Freude innewohnt, die nicht von dieser Welt sind, — alles dieß aber von ihm aus durch den heil. Geist auf die Seinigen übergeht, die im Glauben das *ὄργανον ληπτικόν* für alle diese Güter ihm entgegenbringen, so daß sein Friede der unsrige, seine Freude die unsrige wird (Joh. 14, 27. 15, 11.), alles aber von uns immer nur unter der Bedingung empfangen und genossen wird, daß wir ihn selbst haben — „er in uns und wir in ihm“ — (Joh. 17, 26. 16, 33.): so ist es allerdings der Wahrheit gemäß, wenn er selbst, Jesus Christus, als höchstes Gut erkannt und gepriesen wird; Ihn zu gewinnen, ist (wie oben schon erwähnt) für Paulus das Eine, um dessen willen er alles Andere für Schaden achtet; Christus ist ihm das Leben (Phil. 1, 21.). Jedoch war es, wie ebenfalls oben bemerkt wurde, mehr die Sprache einer gewissen Zeit und Richtung, welche mit Vorliebe diesem Gedanken nachhing; es sind in der Hymnologie die sogenannten Jesuslieder, die in unerschöpflichen Wendungen denselben ausdrücken. Immer ist es doch schließlich Gott, Gottes Liebe (Römer 8, 39.), Gottes Kraft (2 Kor. 4, 7.), Gottes Wesen (2 Petr. 1, 3.), was wir in Jesu empfangen; durch ihn, der arm ward um unsertwillen, werden wir reich (2 Kor. 8, 9.), nemlich reich in Gott (*πλουτοῦντες εἰς θεόν*, Luc. 12, 21., was wohl am vollständigsten zu erklären wäre: sich bereichernd durch's Einbringen in Gott,

durch jene Vereinigung mit ihm, die sonst ein „Haben Gottes“ genannt wird). Während wir aber noch ganz auf biblisch-kirchlichem Boden stehen, so lange wir die Person des Erlösers als unser höchstes Gut (d. h. als das uns nun nahe gekommene, uns erreichbare, uns sich selbst darbietende höchste Gut, welches Gott ist, welches aber dieser eben nur in seiner Bezogenheit auf die Welt, in seiner Liebe sein kann) betrachten: so überschreiten diejenigen alsbald diese schriftmäßige wie wissenschaftlich festzustellende Grenze, welche statt der Person den Namen Jesu, oder nach Zinzendorfscher Weise die Wunden, die Marter Jesu, als ein einzelnes Moment, zum höchsten Gute machen. Ähnlich verhält es sich mit dem Leib des Herrn im Abendmahl, den bekanntlich die katholische Kirche das „hochwürdigste Gut“ nennt. Eines der Güter des neuen Bundes ist das Abendmahl, wie die Taufe, weil sie beide als Gnadenmittel vom Herrn gegeben sind; in dieselbe Kategorie gehört das Wort Gottes; jede Bibel ist ein großes, kostbares Besizthum; dieses *καλὸν θεοῦ ᾧμα* wird (Hebr. 6, 5.) geschmeckt, genossen, der Mensch lebt davon (Matth. 4, 4.). Aber das Abendmahl oder die Elemente desselben speciell als höchstes Gut zu bezeichnen, es sonach gänzlich mit der Person des Erlösers zu identificiren, das erlaubt uns das Verhalten der heil. Schrift selber nicht; nähme das Abendmahl eine solch dominirende Stellung in der Heilslehre ein, so würde sicherlich in den neutestamentlichen Episteln, die doch von der Taufe und vom Worte Gottes so oft und viel sagen, nicht blos an Einer Stelle (1 Kor. 10 u. 11.), und dort in Folge casueller Veranlassung, davon die Rede sein. Und wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß Johannes 1 Br. 5, 6. 8. die beiden Sacramente im Auge hat, so dürfte doch z. B. der Römerbrief, der die Heilslehre systematisch darstellen will, nicht davon schweigen. Es wird Niemand leugnen können, daß die Schrift viel mehr den Geist Christi als seinen Leib unter dem Gesichtspuncte des höchsten Gutes zu betrachten Anlaß gibt. Nur in allgemeinerer Ausdrucksweise können das Wort und die Sacramente als höchste Güter gepriesen werden, sofern sie die vom Herrn geordneten und unentbehrlichen Mittel sind, um das höchste Gut uns zu eigen zu machen. —

II. Wie in den Gleichnissen bei Johannes die Person des Erlösers, in den synoptischen dagegen sein Reich das Sub-

ject ist, dessen Prädicate entwickelt werden, so steht auch dem Sage: Christus ist das höchste Gut, der andere parallel, wonach dieses Prädicat seinem Reiche zukommt. Um jedoch mit diesem weitschichtigen Begriffe zu operiren, müssen wir seinen Inhalt erst auf einfache und klare Vorstellungen zurückführen. Ein Reich, d. h. ein einheitlicher Complex von Personen und Sachen, eine durch einen lebendigen Mittelpunkt zusammengehaltene Vielheit, die aus Personen, aus Gütern und Ordnungen oder Institutionen besteht, kann für mich im eigentlichen Sinne nur in zwiefacher Art zu einem Gute werden: entweder so, daß ich dieses Reiches Gebieter bin, also all jener Inhalt, den es umschließt, mir zur Verfügung steht, oder so, daß ich in diesem großen Ganzen, zufolge seiner Macht nach innen und außen, meinen Schutz und die meinem Wesen entsprechende Stellung finde, daß also das Reich der feste Boden ist, der, wie Andern, so auch mir als einem Bürger die Existenz und die Befriedigung meiner Bedürfnisse sichert. Im ersteren Sinne ist das Reich Gottes, — verstehe ich nun darunter nach der bekannten Eintheilung das Reichreich oder das Gnadenreich oder das Reich der Herrlichkeit — kein Gut für mich, denn Gebieter und Besitzer desselben ist nur Einer, der darum auch als König geehrt wird. Es kann also nur die zweite Bedeutung statthast sein. Das Reich Gottes ist unser höchstes Gut, weil eben nur durch unser Sein im Reich Gottes — was unter einem andern Bilde unser Sein in der Familie Gottes, d. h. unsre Kindschaft bei Gott ist — alle die Bedürfnisse, die zu unserem gottebenbildlichen Wesen gehören, sich befriedigen. Oft freilich faßt man den Begriff Reich Gottes vornemlich im geschichtlichen Sinne auf, als zusammenhängende Reihe der göttlichen Veranstaltungen zum Heile der Menschen oder der göttlichen Offenbarungen (Proteuangelium, Abraham, Gesetz, Propheten, Sendung des Sohnes und Geistes, dann wieder die Knotenpunkte der Geschichte nach Christus — das wären alsdann die Bestandtheile, deren Summe das Reich Gottes ist); und von diesen kann gesagt werden, sie — d. h. daß alles, das geschehen ist uns zu gut — seien Güter für uns; allein wie in diesem Fall das Wort Reich nur = Regierung, also in einem zu engen Sinne genommen wird, so sind auch z. B. Gesetz und Prophetie als geschichtliche data nicht in demselben Sinn und

Grad ein Gut für uns, wie das Evangelium, wie die neutestamentlichen Institutionen an sich, als *facta* haben sie nur noch ihre geschichtliche Bedeutung, ihren fortdauernden Werth aber nur als Theile des Wortes Gottes. Desto näher liegt es, das Reich Gottes in seiner concreten Gestaltung als Kirche in's Auge zu fassen. Denn wenn wir gleich nicht in Abrede ziehen, daß auch der Staat eine Erscheinungsform des Reiches Gottes sein und werden soll, wie wir überhaupt den entweder pietistischen oder katholisirenden Dualismus zwischen Geistlichem und Weltlichem als etwas in der Wissenschaft wie im Leben Unhaltbares erkennen: so ist uns doch ebenso klar und gewiß, daß der Staat, der nicht aus der neutestamentlichen Gnadenoffenbarung hervorgegangen ist, sondern von ihr nur berührt und gereinigt wird, — er, der für die höchsten, ewigen Interessen zwar Raum in seinem Bereiche zu schaffen und ihnen die äußere Verechtigung, den Wirkungskreis und Spielraum zu gewähren und zu sichern, nicht aber diese Interessen selbst zu repräsentiren hat —, niemals im Sinne des Christenthums identisch sein kann mit dem Reich Gottes, niemals darum auch darauf Anspruch hat, für einen Christen das höchste Gut zu sein; die Politik und das Trachten nach dem Reich Gottes werden schwerlich jemals ein und dasselbe Ding sein. Aber wir müssen fragen: ist wohl die Kirche identisch mit dem Reich Gottes? ist sie also das höchste Gut? Hierauf Ja sagen kann nur der Katholik, nach dessen Meinung es eben darum auch nur Eine Pflicht gibt: der Kirche anzugehören, also wenn man noch draußen steht, eiligst in den Schooß der Alleinseligmachenden zurückzukehren, und wenn man darin ist, alles zu thun und zu glauben, was sie fordert. Der Protestant aber schließt sich an die Kirche nicht an, damit er Christi theilhaftig werde, sondern weil er Christi theilhaftig ist, so hält er sich auch zur Gemeinschaft derer, die mit ihm Christi theilhaftig sind, d. h. der Kirche, so zwar, daß er allerdings in der Kirche auch die Trägerin der Heilsbotschaft, also die Vermittlerin erkennt, durch deren Dienst ihm das höchste Gut nahe gebracht ist, und ebenso im Theilhaben an ihr ein Mittel sieht und desselben sich freut, um in sich selbst das geistige Leben wach zu halten. So wird ihm allerdings die Kirche zu einem hohen, unschätzbaren Gut: 1) weil sich in ihr das tiefe Bedürfniß der Gemeinschaft des

Glaubens, des Gebets, des Bekenntnisses befriedigt; in welcher Beziehung vor allem der Cultus, „die schönen Gottesdienste des Herrn“, die Institutionen und Sitten, die heiligen Zeiten und Vertlichkeiten jedem lebendigen Gliede der Kirche ein Gegenstand hoher Freude, ein kostbares Gut sind; — 2) weil Jeder von uns durch den Dienst der Kirche getauft, unterwiesen und mannichfach gestärkt und gesegnet wird. Den Werth dieses Gutes, in und mit der Kirche zu leben, spürt man meist dann erst recht, wenn man das selbe entbehren muß; die Sendboten des Evangeliums, wenn sie unter heidnischen Umgebungen einsam ihre Arbeit anfangen, wissen davon zu erzählen. Aber wird man deshalb etwa behaupten, diesen mangle das höchste Gut? Freilich schon deshalb nicht, weil in solchem Falle doch die unsichtbare Seite der kirchlichen Gemeinschaft ihre Realität bewährt; auch auf unwirthlichen Rüsten ferner Welttheile weiß man sich getragen von der Fürbitte der Kirche. Aber noch mehr deshalb nicht, weil die Gemeinschaft des Heils nicht das Heil selber ist. Sie gehört zum höchsten Gut, d. h. zur vollen Entfaltung und zum vollen Genuße derselben, aber sie ist nicht das höchste Gut selber. Sie hat die Schlüssel zum Himmelreich erhalten, ist also nicht das Himmelreich selber, sondern nur die Pfortnerin; und wenn diese Pfortnerin eines Tages diejenigen, die in's Haus gehören, nicht mehr einlassen will, wenn sie einen Luther excommunicirt, einen Huf verbrennt, so hindert ihr Schlüsselbesitz den Herrn des Hauses nicht, mit eigener Hand aufzuthun. Nur da, wo entweder Menschen, nemlich Aleriker, sich aumaßen, alle Heilsgüter unter ihrem Verschuß zu haben, oder wo pantheistische Grundanschauungen hindern, in dem lebendigen, persönlichen Gott das höchste Gut zu finden, wo daher die Gesamtheit der Individuen dem Einzelnen das bieten muß durch gegenseitige Ergänzung, was doch nur in einer absoluten Persönlichkeit gefunden werden kann: nur da kann der Kirche (wie von Profanscribenten dem Staate) die Dignität des höchsten Gutes beigemessen werden. Die Schrift tritt diesem Irrthum gerade dadurch entgegen, daß sie das Reich Gottes keineswegs bloß in jener, wenn man so sagen darf, geographischen und geschichtlichen Ausdehnung faßt, wonach ich in's Reich Gottes als einer der Bürger desselben kommen kann und soll: sondern, im Gleichniß von der Perle und dem Schatz im

Acker, wie in verschiedenen andern Wendungen es als etwas darstellt, das vielmehr in mich eingeht, das in mir vollständig existiren kann, auch wenn außer mir in der ganzen Welt nichts davon vorhanden wäre. In diesem Sinn ist es ein Complex — nicht von Menschen, sondern von geistigen Gütern (*ἐνλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 1, 3.), von Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geist (Röm. 14, 17.), die der Einzelne als einen Besitz überkommt. Es kann sich nur fragen, wie das noch ein Reich genannt werden könne, was sich auf einen so engen Raum, wie ein Menschenherz ist, zusammendrängen läßt? Wollten wir darauf sagen: der Name *βασιλεία Θεοῦ* habe, obgleich er das reale Gegenbild der Parabeln sei, dennoch an sich selbst etwas Parabolisches und dürfe darum nicht zu sehr dogmatisch gepreßt werden, so würde uns entgegnet werden: „Umgekehrt, wie nach Eph. 3, 14. *πᾶσα πατριὰ* von Gott kommt, so ist auch alles irdische Königthum nur der Ausfluß, nur eine Abschattung des Königreichs Gottes; dieses ist das ursprünglich Reale, jenes nur das Abbild.“ Das lautet gewiß schön, ist aber nicht ganz überzeugend; denn sicherlich hat Niemand Gott ein Königreich, einen Thron und Scepter beigelegt, bevor es auf Erden Könige gab. Doch sei es darum; unsere Frage erledigt sich vornemlich dadurch, daß, wenn von einem Reich Gottes im Menschenherzen die Rede ist, dabei gedacht wird 1) an den königlichen Reichthum (*ὁ πλοῦτος τῆς δόξης*, Eph. 3, 16.), mit dem er die Seinen innerlich beschenkt, sie reichlich bewirthe und mit Festgewändern schmückt (Gleichniß vom Hochzeitmahl, wo demnach nicht sowohl eines Königes Reich, als vielmehr sein Hof das irdische Gegenbild wäre); 2) an dasjenige Regieren Gottes, dessen Unterthanen des Herzens Gedanken, Neigungen, Wünsche und Absichten sammt den daraus hervorgehenden Worten und Werken sind; das ist in der citirten Stelle Röm. 14. deutlich gesagt, wo nach Vers 18 man in jenen dreien, Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geist, Gott dienen soll (*δοκλεῖν*), sie mithin nicht als Güter nur genossen, sondern auch als Tugenden ausgeübt werden sollen. (Stellen wie 1 Kor. 10, 31. 2 Kor. 6, 4. Kol. 3, 17. 1 Petr. 4, 11. geben denselben Sinn.) Wenn so Gott in mir regiert, dann ist das Reich Gottes, dann ist das höchste Gut in mir, ich habe den Himmel im Herzen. —

III. Das führt aber auch auf ein Drittes. Für den Sünder, der

erst aus dem größten Uebel heraus zu dem höchsten Gute gelangt, nimmt dieses einen hiedurch bestimmten Charakter an, der dem höchsten Gut an sich nicht zukäme; das Heil ist Heilung, die σωτηρία ein σωθῆναι, ein Gerettetsein; und wie im Geretteten das Gefühl der Angst noch nachzittert, so empfindet auch der Erlöste im Genusse des Heils jenes Elend noch mit, nicht freilich als eine Trübung, sondern gerade als Erhöhung dieses Genusses. Daher nun rührt es, daß sowohl die Verschiedenheit der Individualitäten als die Verschiedenheit der Stimmungen in einem und demselben Individuum auch auf die Definition des höchsten Gutes influirt. Derjenige, der das Heil als Rettung aus der Gewissensangst, als Befreiung vom Zorn Gottes durch die Gnade Gottes empfindet, wird auf die Frage: was das höchste Gut sei? ohne Zaudern antworten: die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7.); „wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit“, so lehrt und bekennt Luther. Wem die Sünde vornehmlich in der Gestalt des Todes vor der Seele steht; wer überall in der Welt diesen Feind regieren sieht und, sei es in Folge stark erregter Liebe, sei es in Folge eines mehr idealen, das Unendliche anstrebenden Lebenstriebes, das am schmerzlichsten fühlt, daß wir „sitzen in Finsterniß und Schatten des Todes“, der wird das Heil wesentlich als ewiges Leben definiren. Wer weniger vom klagenden, strafenden Gewissen als vom positiven sittlichen Trieb erfüllt und bewegt ist, dem wird das Heil vornehmlich Gerechtigkeit sein, und zwar in dem vollen Sinn, in welchem die Rechtfertigung und die principielle Heiligung (aus der dann erst successiv die einzelnen Tugenden und Werke als Blüthen und Früchte hervorkeimen) zur Einheit verbunden sind. Von solch einem Menschen kann des Jakobus Wort gelten: *μακάριος ἔσται ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ*, Jak. 1, 25; davon redet auch Matth. 5, 6. Wer den Druck des Sündenzustandes vorzugsweise als intellektuelle Verfinsternung empfindet, dem wird das höchste Gut wesentlich Licht sein, Weisheit von oben, ein Schauen der übersinnlichen Dinge; hierin kann der Mystiker, der Theosoph sein höchstes Gut finden. All' dieß sind aber nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Gutes, das sie alle meinen: des Heiles, das in Christo gegeben ist, jener Gottesliebe, von der, wie Paulus weiß

(Röm. 8, 38. 39.), uns nichts mehr scheiden kann. Und daß es überall dasselbe ist, läßt sich daraus leicht erweisen, daß, was der Eine als höchstes Gut betrachtet, der Andere, obgleich ihm eine andere Seite desselben die oberste, wichtigste zu sein scheinen kann, doch unweigerlich als etwas dazu gehöriges anerkennen wird. Ein religiöser Mensch, dem Sündenvergebung als das Allerhöchste, als die Hauptwohlthat erscheint, weil er sie als solche erfahren hat, wird gleichwohl einverstanden sein, daß die Wahrheit und ihre Erkenntniß ein wesentliches Moment dieses höchsten Gutes sei und umgekehrt.

3. In dem Gefagten mußte bereits eine dritte Stufe berührt werden, auf der sich uns das höchste Gut darbietet, sofern es nemlich als etwas erst zukünftiges, dem αἰὼν μέλλον angehöriges in Aussicht gestellt wird. Je mehr der Besitz des unter Ziff. 2. beschriebenen Gutes noch durch die auch im Wiedergeborenen nachwirkende Sünde, durch seine Versuchlichkeit gefährdet, je mehr der Genuß desselben durch die dem Weltleben anhängenden Uebel immer noch gestört wird: um so mehr schaut die Hoffnung hinaus auf die zugesagte und innerlich durch den Geist verbürgte Vollendung und Verklärung; um so mehr sehnt sich der Christ nach der ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ (Röm. 8, 21.), nach dem, was er mit Einem Worte Seligkeit nennt. Der volle Genuß des höchsten Gutes ist in allweg selber erst, subjectiv betrachtet, das höchste Gut; und so ist auch, wer nach diesem fragt, auf's jenseitige Leben zu verweisen. Der volle Genuß entsteht dann aber daraus, daß alle Hemmungen, die das zeitliche Dasein auch dem Christen nicht erspart, theils durch seine eigene Verklärung, theils durch Regeneration des Universums aufgehoben sind. Was hier auf Erden dafür gethan werden kann, ist nur erst die Aussaat (Gal. 6, 8. 9.), oder das Sammeln, das Anlegen eines guten Grundes auf's Zukünftige (1 Tim. 6, 19. Matth. 6, 20.). In diesen Stellen liegt der Gedanke am nächsten, daß man gerade, indem man das Zeitliche hingebe, sich einen Schatz sammle; ein Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und der Welt, der ebenso, nur allgemeiner, Matth. 16, 25. ausgesprochen ist; wie das, was in der Welt für Gewinn gilt, dem inwendigen Menschen ein Schade ist, so umgekehrt, was in der Welt wie Verlust aussieht, wird im Reich Gottes zum Gewinn; die Gaben

der Liebe werden in der Ewigkeit angeschrieben (Hebr. 6, 10.) und verwandeln sich in einen allmählich anwachsenden Schatz, der zu Tage kommt und den Gebern ausgefolgt wird in der Ewigkeit. (Ähnlich ist die Vorstellung Spr. Sal. 19, 17., „wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn, der wird ihm wieder Gutes vergelten“, es gleichsam mit Zinsen heimgeben, so daß das Capital bestens bei ihm angelegt ist; während aber die alttestamentliche Weisheit dieß auf Segnungen des zeitlichen Lebens bezieht, legt der Christ seinen Schatz im Himmel und für ein anderes Leben an). Jedoch ist es nicht nöthig, dieß bloß auf Liebesgaben zu beschränken, die Werke, die Offenb. Joh. 14, 13. den Frommen nachfolgen, auf denen sie gleichsam ruhen werden, sind überhaupt gute Werke. — Allein so vollkommen richtig es in obiger Beziehung ist, das höchste Gut als ein erst zu hoffendes zu betrachten, worauf in dieser Welt nur erst das Anrecht, die Anwartschaft zu erlangen sei: so sehr muß doch, theils mönchischer Ascese, theils erbaulicher Rhetorik gegenüber, geltend gemacht werden, daß jenes Gut nicht ein schlechthin zukünftiges, abstract jenseitiges ist. Wird es so gefaßt, so entsteht daraus nicht bloß eine Trübseligkeit der Anschauung und Auffassung des gegenwärtigen Lebens, die ebenso undankbar als thöricht ist, und für die man vergeblich auf eine desto höhere himmlische Belohnung hofft; sondern auch die Vorstellung der jenseitigen Güter selbst wird mehr oder weniger eine negative; man weiß das ewige Leben immer nur in Gegensatz zu stellen zum gegenwärtigen, denkt sich nur alles anders, aber wie es dann wirklich sein soll, worin dann die Herrlichkeit bestehen soll, weiß man nicht zu sagen. Einem gesunden und folgerichtigen Denken muß es aber auch als eine seltsame Methode erscheinen, wenn vor solch einem Verächter aller Welteitelkeit nichts irdisch-Sichtbares, nichts historisch-Gestaltetes, nichts, woran sich der Schönheitsinn erfreut, Gnade findet, und er doch alles das sich in recht sinnlicher Realität in's Himmelreich hineindenkt. Man faßt z. B. die Festkleider, in welcher nach der Apokalypse die Auserwählten erscheinen werden (unbehindert durch die symbolische Deutung, die die Schrift gibt, Offenb. Joh. 19, 8.) im buchstäblichen Sinne, das fordert oder gestattet der Realismus; wenn aber in einer höhern Welt das Äußere eine Bedeutung hat und zu den Gütern eines Christen

gehört, so wird schwer zu sagen sein, warum dasselbe Aeußere alsdann im gegenwärtigen Leben werthlos und seiner unwürdig sein soll. Oder wenn es zu den Freuden des Himmels gehört, daß Lieder erschallen, daß der Thron des Höchsten von Licht und Pracht umgeben ist: warum soll es Christenpflicht sein, in dieser Welt auf alles dieses zu verzichten? Warum soll das Sinnliche in einer übersinnlichen Welt so wesentlich, so zur Realität gehörig sein, das doch in der irdischen so geringschätzig oder verächtlich angesehen wird? Daß alles dieser Art in dieser Welt sündhaft sei, kann nur der Unverstand behaupten; es liegt vielmehr jenen Vorstellungen, bewußt oder unbewußt, der alte, schlechte Wahn zu Grunde, als sei das Verzichten, das Entbehren an sich schon (also consequenter Weise noch viel mehr das positive Sich-selbst-aunälen) etwas Gott so Wohlgefalliges, daß er darauf allein die Belohnung des Himmelreichs setze; als wäre das höchste Gut vornemlich durch freiwilligen Verzicht auf alle andern zu erlangen, eine Meinung, die schon darum falsch ist, weil sich jenes gar nicht so äußerlich von den andern trennen läßt. Das aber führt uns noch auf einen besondern Punkt, der von den Ethikern immer schwer zu erledigen gefunden worden ist, und von dessen Erledigung doch für die gesammte sittliche Lebensanschauung nicht wenig abhängt.

Wir haben am Anfang gesagt: ein Gut, also eine Realität, die außerhalb des Menschenwesens, oder doch, wenn sie auch nicht gegenständlicher sondern zuständlicher Art ist, nicht so nothwendig mit demselben verbunden ist, daß sie nicht auch dem einzelnen Menschen oder dem ganzen Geschlecht abgehen könnte, während sie allerdings ihm nicht abgehen darf, wenn seine Harmonie mit sich selbst, sein Befriedigtsein, das Innwerden seines Zustandes als eines seiner Idee entsprechenden, normalen, nicht geñört oder zerstört sein soll — ein Gut habe seine sittliche Bedeutung darin, daß es zur Freiheit des Menschen in Beziehung trete, daß diese sich daran bethätige, eben weil sie über dasselbe verfügen kann. Nun liegt es aber im christlichen, überhaupt im ethischen Begriffe der Freiheit, daß sie etwas anderes ist als Willkür und absolute Unabhängigkeit; als freies Wesen bestimme ich mich selbst, aber wie ich mich selbst bestimme, ob richtig oder falsch, ob zum Guten oder zum Bösen, dafür bin ich einem Höhe-

ren verantwortlich. So ist auch, was ein Gut für mich ist, mir anvertraut; ich habe, wie ein Haushalter, die Vollmacht, frei damit zu handeln, muß aber schließlich Rechnung ablegen. Daraus ist klar, wie nothwendig die Begriffe Recht und Pflicht in einander übergehen. Ich habe das Recht, mein Geld nach Gutdünken zu verwenden; ich habe das Recht, meine geistigen Anlagen so zu verwerthen, wie es mir zusagt; ich habe das Recht, meine Freunde so zu wählen, wie es meiner Neigung entspricht: — aber dieses Recht soll ich doch nur so gebrauchen, wie ich es vor Gott verantworten kann, wie es meine Pflicht fordert. Diese Wechselbeziehung zwischen Recht und Pflicht ist nun aber je nach der Stufe, die die Güter in der von Gott gesetzten Ordnung einnehmen, eine verschiedene. Je höher ein Gut steht, d. h. je mehr es ein wesentliches Moment des höchsten Gutes ist, um so mehr fallen Recht und Pflicht ineinander und werden Eins. Gott zu vertrauen, Gott als Vater anzurufen, zu ihm mich zu befehren, an Christum zu glauben 2c. — das alles sind Rechte, Kindesrechte des Christen; das alles aber sind ebensosehr meine obersten Pflichten. Gott zu lieben ist für den sündigen Menschen ganz ebensosehr eine Erlaubniß, wie ein Gebot. Es ist an diesem Punkte abermals die subjective Auffassung oder Stimmung, die den einen oder andern Gesichtspunct voranstellt; so liegt es z. B. im Geiste der lutherischen Religiosität, das Gebet als ein Recht, im Geiste der reformirten, es als eine Pflicht anzusehen; erst die Gellert'sche Zeit hat auch in der lutherischen Kirche von einer Pflicht, zu beten, geredet und gesungen. Ähnliches gilt vom heil. Abendmahle; dem Lutheraner ist es ein heiliges Recht, dem Reformirten — gemäß den Worten des Herrn: Thut das zu meinem Gedächtniß — eine heilige Pflicht. Je niederer nun aber ein Gut im Vergleich zum höchsten Gute steht, d. h. je mehr es von diesem abgelöst werden kann, ohne daß das höchste Gut selbst dadurch lädirt würde: um so weniger ist das Recht auf solches Gut identisch mit einer Pflicht in Bezug auf dasselbe; sondern es entsteht folgendes Verhältniß. 1) Ich kann im Allgemeinen eine Pflicht haben, die nach der andern Seite ein Recht ist, z. B. mir ein Eigenthum zu erwerben, einen Beruf zu wählen u. s. w., aber die Art und Weise, wie ich das im Einzelnen bewerkstellige, ist mir selbst, meiner Neigung, meiner Einsicht anheimgegeben; bleibe ich nur innerhalb

der allgemeinen Schranken, die das Sittengesetz feststellt, so ist mir — weil ich ein freies Wesen, ja frei im Sinne des Evangeliums, männlich-selbstständig durch die Wahrheit und durch den heil. Geist bin, welche beide frei machen vom Gesetze wie von der Sünde (Joh. 8, 32. 2 Kor. 3, 17.), — das Recht gegeben, das Detail meines gesetzmäßigen Handelns frei nach meiner individuellen Art zu gestalten, also in specie auch über die mir anvertrauten Güter nach meinem Ermessen zu verfügen. Wie an einem Feden die schaffende Natur individualisirend verfährt, ihm seine eigene Physiognomie, seine eigene Haltung, Redeweise u. s. f. gibt: so ist es Sache der Freiheit, sich nach sich selbst, dem individuellen Wesen der Persönlichkeit gemäß, zu bestimmen, somit von den Gütern dasjenige und in solchem Maße sich anzueignen und in solcher Weise darüber zu verfügen, wie es jenem innersten persönlichen Wesen entspricht. Es hat somit Jeder das Recht, original zu sein. Diese Freiheit ist selber eines der wichtigsten und unveräußerlichsten Rechte. Aber 2) diese Rechtsphäre fällt darum keineswegs über das Gebiet des Sittlichen hinaus: sie besteht vielmehr innerhalb dieses Gebietes und zwar so, daß a) auch wenn meine Freiheit Handlungen producirt, die so, wie sie geschehen, in keinem Gesetz als tugendhaft namentlich aufgeführt, mithin gleichsam neu erfunden, ein rein persönliches Product wären (wie ein neues Kunstwerk), doch diese Handlungen niemals gegen das Sittengesetz sein dürfen; dazu gibt es nie ein Recht. Wie der Künstler, der Neues schafft, nicht einem schon gegebenen Modell nach arbeitet, sondern seiner eigenen, selbstständig concipirten Idee folgt, — aber, wenn es wirklich ein Kunstwerk ist, darin die ewige Idee des Schönen auch alsbald muß erkannt, es als eine neue Incarnation dieser Idee muß betrachtet werden können: so wird auch eine von mir ganz selbstständig producirt Handlung, die buchstäblich nirgends vorgeschrieben ist, die ich auch Keinem nachgethan habe, sobald sie nur aus dem sittlichen Lebensprincip hervorgegangen ist, bei aller individuell freien Gestaltung sich sogleich als eine sittliche ausweisen. Aber daraus folgt nun nicht, daß ein Anderer die Pflicht hat, dasselbe zu thun; wie ich ihm gegenüber das Recht habe, nach meiner Weise christlich zu leben, so hat er mir gegenüber das Recht, es nach seiner Weise zu thun. Jeder aber hat 3) nicht nur jene allgemeine Pflicht,

die das Sittengesetz Jedem auferlegt, also z. B. wohlthätig zu sein, sondern auch, was und wie er es im Einzelnen thut, so sehr ihm darin freie Hand gelassen, also ein Recht eingeräumt ist, mit dem Seinen zu thun was er will (Matth. 20, 15., wo dieß als etwas allgemein zugestandenes, Jedem zustehendes vorausgesetzt wird): — es muß doch mit dem ganzen Wesen eines Jeden, mit dem inneren und äußeren Beruf, mit dem Charakter im Einklang und Zusammenhange stehen, so daß, was den Andern gegenüber völlig frei von mir gethan wird, doch persönlich auf einer inneren Nothwendigkeit beruht, also auch, was nicht durch ein Sittengebot a priori geregelt, was vielmehr zu thun und so zu thun nur mein Recht ist, doch für mich nach meiner individuellen Gewissensstellung Pflicht wird. Auch wo ich durch kein Gesetz genöthigt bin, gerade so zu handeln, wie ich handle, muß doch meine Handlung schließlich vor mir selbst wie vor Andern so dastehen, daß klar ist: es ist recht; es muß das Wohlgefallen des reinen sittlichen Sinnes darauf ruhen können. Es ist also auch dann nicht sittlich indifferent, sondern gut. Hier geht das Recht so weit, daß ich an einer Handlung, die ein Anderer begeht, jenes Wohlgefallen haben, sie als gut prädiciren kann, während ich selber sie mir nicht erlauben würde, weil sie in meinem sittlichen Organismus sich ganz anders ausnehmen, d. h. nicht lebendig und rein aus ihm hervorgehen würde, wie ich dieß bei einem Andern erkenne und anerkenne. Man sieht: in diesem Begriffe des christlichen Rechtes ist der Ort gegeben, wo allein der Begriff des Erlaubten seine Rechtfertigung finden kann. Schleiermacher hat in der bekannten Abhandlung über diesen Gegenstand (a. a. O. S. 439 ff.) vollkommen richtig erkannt, daß jener Begriff, da er lediglich auf der Voraussetzung des Gegensatzes von Gebotenem und Verbotenem beruhe, auch nur in dem Gebiete des positiven Rechtes und Gesetzes seinen Platz hat; das Gesetz kann niemals, wofern es nicht die Unterthanen vollkommen unmündig machen will, alle Handlungen derselben unter seine Regel stellen; was also das Gesetz frei stehen läßt, ohne darüber irgend etwas zu sagen, das ist erlaubt. Sehr gut ist dort auch gesagt, daß es für einen Staat immer ein gutes Zeichen sei, wenn sich in demselben eine recht große Mannichfaltigkeit von erlaubten Handlungen als die Hauptmasse der gemein-

samen Thätigkeit gestalte. Aber wenn dieß auf dem Boden des bürgerlichen Lebens ganz in der Ordnung ist, so paßt es desto weniger in den Kreis des Sittlichen, am wenigsten gerade nach christlicher Auffassung. Hier ist es gar nicht der Gegensatz des Gebotenen und Verbotenen, unter welchen die menschlichen Handlungen fallen, sondern es fragt sich einfach, ob sie aus dem Geist oder aus dem Fleische stammen, ob sie Früchte sind, die aus dem neuen Lebensprincip hervorgehen, oder Nachwirkungen der Sünde. Und da nun dieses neue Lebensprincip ein solches ist, das, kraft einer Wiedergeburt, nicht bloß einzelne Seiten am Menschen renovirt, andere aber stehen läßt, sondern ihn von Grund aus neu schafft und als ein Sauerteig die ganze Masse durchdringt, so daß „der Geist ganz, sammt Seele und Leib durch und durch geheiligt wird“ (1 Theß. 5, 23.), so daß man selbst Essen und Trinken und was man irgend thut, im Namen des Herrn und zu seiner Ehre thut (1 Kor. 10, 31. Kol. 3, 17.): so kann es in der That nichts bloß Erlaubtes geben, kein wirkliches, objectives Adiaphoron; sondern bei einem gründlich geheiligten Menschen wird alles, auch das scheinbar Indifferente innerlich zusammenhängen mit dem sittlichen Centralpuncte; wie ein gebiegener, vollständig durchgebildeter Charakter auch in Neuerlichkeiten und Kleinigkeiten doch stets sich selber tren und gleich bleibt: so hängt auch das äußerlich Geringfügige in eines Christen Leben nicht in der Luft, sondern es ist mit hineingezogen in den Kreis der Heiligung des gesammten Menschen. Gibt es aber in dieser Beziehung eigentlich gar keinen Ort in der christlichen Ethik, wo der Begriff des Erlaubten untergebracht werden könnte: so können wir uns dennoch andererseits nicht verhehlen, daß demselben eine gewisse unzerstörbare Realität innewohnt, die uns, wenn wir sie auch in der Theorie immer wieder leugnen, im Leben eben so oft wieder sich aufdrängt. Dieselbe ist auch von der Wissenschaft in sofern anzuerkennen, als jeder Christ, im Vergleich und in der Gemeinschaft mit den übrigen, das Recht hat, er selbst zu sein, das Recht, das allgemeine Sittliche in sich zu der individuellen Ausprägung zu bringen, auf die er innerlich angelegt ist. Und dieß wieder tritt am meisten zu Tage, wenn es nicht um directes sittliches Thun, sondern um den Gebrauch der Güter sich handelt. Es gibt eine Menge derselben — jede Classe von Gütern

bietet wieder eine unendliche Mannigfaltigkeit der Arten und Formen dar —, die irgend einem anerfahrenen menschlichen Trieb oder Bedürfnis höheren oder niederen Grades entsprechen und die, vermöge jener prästabilirten Harmonie zwischen den im Universum vorhandenen Realitäten und dem in ihre Mitte gestellten Menschenwesen, für dieses geschaffen sind. Hier hat nun der Einzelne die freie Wahl, d. h. das Recht, so weit nicht ein Sittengebot dadurch verletzt wird, sich dieser Dinge so zu bedienen, wie sein individuelles Bedürfnis, wie Trieb und Neigung es ihm wünschenswerth machen; die Güter sind dazu da, um genossen zu werden, der Mensch soll in ihnen Gottes Güte und Kraft inne werden. Daraus folgt aber nicht, daß Jedem alles gleich wohlgefallen, gleich wünschenswerth sein müsse. Legt der Eine auf diesen, der Andere auf einen andern Gegenstand vorzüglich Werth, so ist das eben das Erlaubte, d. h. das seiner Freiheit zustehende Recht, nach seinem Geschmacke zu wählen; ist doch eben dieser Geschmack auch nichts willkürliches, sondern in der Naturanlage, der Bildung und Lebensführung begründet, auch ohne daß wir uns dieser Zusammenhänge und Wurzeln bewußt sind. Hier giebt es also in allweg Indifferentes, weil die Indifferenz in den Sachen liegt; ob ich für meine Kleidung die schwarze oder die blaue Farbe liebe, ist sittlich indifferent, weil die Farben, diese Sachen, nicht an sich irgend einen sittlichen Charakter haben; diese Freiheit des sittlichen Willens gegenüber dem an sich Indifferenten, Materiellen, ist eben das, was man das Erlaubte nennt. Es ist nach der Schrift nichts verwerflich, was Gott geschaffen hat; daraus folgt aber nicht, daß es Pflicht sei, z. B. alle Früchte, alle Speisen schmackhaft zu finden; ich habe das Recht, das mir entsprechende zu wählen: es ist also Jedem erlaubt, nach eigener Wahl seine Küche zu bestellen. Aber gerade dieses Beispiel zeigt auch, wie fest die Schranke ist, die der Wahl und dem Gebrauch der Güter, also dem Rechte der Freiheit darauf oder dem Erlaubten gesetzt werden muß. Vielen Gütern, wenn sie auch an sich sittlich indifferent sind, haftet doch in der Wirklichkeit, in der Meinung und nach der Gewohnheit der Welt etwas an, was jene Indifferenz überschreitet; oder liegt sogar materiell etwas in ihnen, was an sich zwar ebenfalls nicht sündlich, d. h. positiv ein von Gott gegebenes Gut und darum das

Object eines Rechtes ist, aber was auf den Menschen doch möglicher Weise eine Wirkung ausüben kann, die sich mit einer principiell sittlichen Haltung nicht mehr verträgt. In erster Beziehung wird z. B. selbst die Wahl zwischen den Farben eines Gewandes etwas nicht mehr absolut Freies, sobald sich die Eitelkeit in der einen oder andern gefällt, das an sich indifferente Ding also zu einem Mittel wird, wodurch sich eine unsittliche Neigung befriedigt; dasselbe findet statt, wenn die Ueppigkeit, die Prahlucht ihre Wahl zwischen den Stoffen trifft; oder wenn, um zum vorigen Beispiel zurückzukehren, nicht mehr der einfache, natürliche Geschmack es ist, der die Speisen wählt, sondern die Feckerhaftigkeit des Feinschmeckers. Da ist's nun nicht mehr die vom Geiste in uns mit Freiheit getroffene Wahl der Güter, nicht der freie Gebrauch des Rechtes, das uns Gott über dieselben gegeben — sondern es ist das üppig gewordene Fleisch, das seine Befriedigung auf eigene Rechnung sucht, und darum auch zwischen dem, was an sich gleich viel werth ist, einen ungemeinen Unterschied macht, das eine verachtet, dem andern einen ungebührlichen Werth beimisst. Nach dieser Seite ist also das Recht, oder das Gebiet des Erlaubten, beschränkt durch das Maß; dieses sittliche Maß aber, dieses christliche *μετὲν ἄγαν*, ist nicht mathematisch zu bestimmen, so daß man nur die Mitte auszumessen hätte zwischen mönchischer Entsagung und sybaritischem Genuß, sondern es bestimmt sich ethisch: von dem Punct an, wo der Gebrauch eines Gutes irgendwie den Blick auf das höchste Gut trübt, wo der Werth, den man auf jenes legt, das Gefühl für den Werth des letzteren schwächt, ist das Erlaubte nicht mehr erlaubt, das Recht wird zum Unrecht. Das ist der Sinn des Kanons, den Paulus 1 Kor. 6, 17. als seinen eigenen Lebensgrundsatz ausspricht; es ist der Sinn der Forderung, mäßig und nüchtern zu sein. (Wenn 1 Petri 4, 8. beigefügt wird „zum Gebet“, so ist damit nicht nur die ascetische oder psychologische Wahrheit gemeint, daß man, um beten zu können, um die Gebetsstimmung zu finden, mäßig und nüchtern sein müsse, sondern es ist darin jenes Allgemeine enthalten, daß nur das Maßhalten im Betreff der untergeordneten Güter die Erlangung und den Genuß des höchsten Gutes möglich macht). — Die zweite Art von Gütern, wovon wir sprachen, liegt vor z. B. in der Geselligkeit, im Spiel,

Tanz, Schauspiel u. dgl. Dingen, die man bei allen Streitigkeiten über das Erlaubte doch vorzugsweise im Auge gehabt hat; wie auch Schleiermacher a. a. O. S. 426 ff. richtig bemerkt, daß die Sphäre des Erlaubten vornemlich in solche Pausen zwischen dem eigentlich sittlichen Handeln falle, wie sie als Erholung, als Spiel im Leben vorkommen. Nun ist, wenn man nicht von einem absoluten Rigorismus ausgeht, nicht zu leugnen, daß auch die genannten Dinge, richtig betrachtet, unter die Kategorie der Güter fallen, auf die ein Recht für uns besteht, die unsrer Freiheit zum Genuße anheimgegeben sind. In der Geselligkeit ist es die Freundschaft und der geistige Austausch, was sie zu einem Gute macht; im Tanze wird, wer nicht den Reiz, den der Verkehr der Geschlechter auf den gesunden Menschen ausübt, ohne Weiteres für concupiscentia, für Sünde hält, eine an sich durchaus berechnigte, weil natürliche und poetische Form dieses Verkehrs anzuerkennen sich nicht weigern; im Schauspiel dergleichen eine zur unmittelbaren Anschauung vorgeführte Verkörperung der Poesie u. s. f. Aber während das erste dieser Dinge sehr leicht in einer Form gehalten werden kann, die dem Gemeinschafts-triebe in durchaus sittlicher Weise entspricht: so liegt dagegen für die activen und passiven Theilnehmer an den beiden andern ihrer Natur nach die Gefahr um so näher, daß aus dem Gut ein Uebel wird, nemlich daß entweder die Sinnlichkeit erregt wird zu einem Gelüsten des Fleisches wider den Geist (Gal. 5, 17), oder daß diejenige Würde, die der Christ als ein Kind Gottes zu behaupten die Pflicht hat, deren Wahrung schon die Selbstachtung, nicht minder die Gefahr des Aergernißgebens von ihm fordert, verleugnet wird; geschieht dieß auch nur momentan, so ist es dennoch eine Handlung, die, wie jede andere, am Menschen haften bleibt und seinen Werth vor Gott mitbestimmt. Müssen wir also auch ein Recht auf diese Dinge in abstracto zugestehen, so ist doch jedem Einzelnen es auf sein Gewissen zu geben, daß er jener Gefahr lieber sich nicht aussetze. Was abstract betrachtet als erlaubt im obigen Sinne gelten kann, kann in concreto weitaus in den meisten Fällen zum sittlichen Schaden werden.

Aus obiger Erörterung geht nun in Betreff der Stellung, die die Güterlehre in der christlichen Ethik einzunehmen hat,

unzweifelhaft hervor, daß sie nicht einen für sich bestehenden Haupttheil ausmachen wird (wie dieß freilich auch einer von der Tugendlehre abgesonderten Pflichtenlehre von uns nicht zugestanden werden kann), sondern daß die Güterlehre an jedem Hauptpuncte des Systems als ein eigenthümliches Moment des Sittlichen hervortritt, nemlich als diejenige Seite, wo das Sittliche, das der Mensch will und thut, sich umwandelt in eine Sache, die er genießt, in einen Zustand, den er inne wird, sich somit in seinem Gefühl reflectirt. Schon bei der Entwicklung der allgemeinen Idee des sittlich-Guten, welche auf die Idee Gottes zurückführt, muß sich ergeben, daß Gott, wie er die das Gute wirkende, und zwar auf diesem Gebiet es durch den freien Willen des Menschen wirkende Potenz ist, ebenso zugleich das Gut ist, dem alles sittliche Thun zustrebt, um seiner theilhaftig zu sein, um in ihm zur Ruhe und Sättigung zu kommen; so ist die sich in der Zuständlichkeit des Menschen reflectirende Sittlichkeit wesentlich Seligkeit. In der Lehre von der sittlichen Schöpfung des Menschen, seiner sittlichen Anlage, wird sich herausstellen müssen, erstlich, daß der Mensch, eben weil er als sittliches Wesen existiren soll, zur Liebe geschaffen, das von Gott geordnete Object der Liebe das ihm bestimmte Gut ist, und zweitens, daß sich sein sittliches Thun immer auch in seinem Gefühl reflectirt, in diesem seinen Gesamtzustand, das Innwerden seiner selbst wesentlich mitbestimmt. (Das ist der Ort, wo vom Gewissen die Rede sein muß. Vgl. den Art. „Gewissen“ in Schmid's pädagogischer Encyclopädie. Bd. II.). In der Lehre von der Sünde wird sich die Verkehrung des ganzen Menschenwesens durch sie ebenso darin beweisen, daß die ihm von Gott zugedachten Güter von dem Gefallenen gar nicht mehr als Güter erkannt und gesucht, an ihrer Stelle vielmehr andere begehrt und zum Abgott gemacht werden, und daß, was auch als ein Gut noch für ihn erreichbar ist, sich ihm in Folge der inneren Verderbenheit in Uebel verwandelt. Das Universum, das in seiner Einheit mit Gott, seinem Schöpfer und Herrn, für den Menschen eine Summe von Gütern sein sollte, wird nun zur „Welt“ im biblischen, ethischen Sinne des Wortes, zu einer Macht, die ihn beherrscht, während er sie gewinnen und genießen will, und die ihn in ihren eigenen Untergang hineinzieht (1 Joh. 2, 17. 1 Kor.

7, 31). In der Lehre von der Erlösung als Herstellung und Erneuerung des sittlichen Wesens des Menschen, erscheint abermals das, was durch sie, näher durch die Application und Vollziehung des Erlösungswerkes im einzelnen Menschen durch dessen Befehrung erlangt wird, — das positive Gegenstück zu dem Uebel, wovon die Erlösung eben ihn erlöst — als ein Gut, als das Heil; hier ist nun das höchste Gut erst ein wirklich gewordenes; es ist damit noch nicht nach allen Seiten entwickelt, die Kräfte, welche es involvirt (die *δύναμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* Hebr. 6, 5.), sind noch nicht vollständig entfaltet, aber principiell ist es im Menschen gesetzt, das Recht auf alle daraus erwachsenden Güter ist ihm gegeben und versiegelt. In der speciellen Ethik endlich, d. h. in der Lehre von der Entwicklung jenes durch die Wiedergeburt gesetzten Principis zu einer Mannigfaltigkeit des Guten in Gesinnung und That (wobei zwischen Pflichten und Tugenden lediglich der formelle Unterschied besteht, daß alles und jedes christlich Gute ebenso als ein Sollen wie als ein Seyn, als ein Gesetz wie als eine Frucht des Geistes darzustellen ist), erscheint es angemessen, wohl ein eigenes Lehrstück von den Rechten und Gütern des Christen als Parallele zu den Pflichten und Tugenden desselben aufzustellen. Es ist zwar beides insofern nicht leicht zu trennen, als die Pflichten oder Tugenden ja zu einem großen Theile in Bezug stehen zu den Rechten und Gütern, sowohl eigenen als fremden, also auch bei jenen wieder von diesen die Rede sein muß. Aber wir denken uns den Inhalt jenes Capitels von den Rechten und Gütern als einen allgemeineren, wo denn namentlich die Ordnung derselben, also ihre Beziehung zum höchsten Gut bestimmt wird; hier wäre auch, dem oben Gesagten zu Folge, der Ort für die Erörterung des Begriffes des Erlaubten. Das Specielle über die einzelnen Güter würde sofort der Lehre von den Pflichten und Tugenden einverleibt; nach welchen Gesichtspuncten diese auch angeordnet werden mag, immer wird sich zeigen, daß der Gegenstand unserer Pflichten selbst ein Gut ist, das als solches eben durch unser pflichtmäßiges Verhalten gewürdigt wird, oder daß derselbe Rechte und Güter besitzt, die wir zu respectiren haben. Das Erstere würde sich sowohl auf die hohen und höchsten Güter beziehen, die uns durch die Erlösung geschenkt sind — in höchster Potenz auf Gott selbst —,

als auch auf die Zusammenordnung des Menschen mit der gesammten Creaturenwelt, eine Zusammengehörigkeit, die ebenfalls erst durch die Erlösung ihre Wahrheit und Wirklichkeit erlangt hat; erst dadurch, daß der Mensch frei wird von der Welt, wird sie ihm wieder zu einer Summe von Gütern. Endlich müßte in allen diesen Beziehungen, den allgemeinen und speciellen, die Lehre von den Gütern stets ihren Gegensatz haben an der Lehre von den Uebeln, sowohl insofern, als die Beschränkung und Aufhebung der Güter ein Object der sittlichen Reaction ist (indem ich ein Gut anstrebe, suche ich ein Uebel aufzuheben und umgekehrt); als auch sofern für den Christen diejenigen Uebel, die in seinem Zusammensein mit der Welt und im zeitlichen Gebundensein der Seele an den Leib ihren Grund haben, sich in Güter verwandeln und als solche genützt werden sollen.

Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande.

Von Dr. Berthéau, Professor in Göttingen.

Dritter Theil. *)

Gott spricht Jerem. 18, 7 ff.: „in einem Augenblicke rede ich über ein Volk und ein Königreich zum Ausreißen, zum Abbrechen und zum Vernichten; befehrt sich aber selbiges Volk von seiner Bosheit, so gereuet mich das Böse, welches ich gedacht hatte, ihm zuzufügen. Und im anderen Augenblicke rede ich über ein Volk und ein Königreich zum Aufbauen und Pflanzen; thut es aber was böse ist in meinen Augen, so daß es nicht hört auf meine Stimme, so gereuet mich das Gute, welches ihm zu thun ich versprochen hatte“. Dieses Wort, welches, wenn es auch allgemeine Geltung hat, doch vorzugsweise auf das Volk Israel und sein Königreich bezogen werden darf, bezeugt den unauflösliehen Zusammenhang zwischen der Weissagung in ihrer jedesmaligen Gestalt auf der einen Seite und den Zuständen des

*) Vgl. Jahrbücher Band IV. S. 595 ff.

Volks und seinem sittlichen Verhalten in der Zeit, wo Gott durch seine Propheten spricht, auf der anderen Seite.

Die Propheten weissagen von dem nahen Heile und von der nahen Verwirklichung des Reiches, welches der Gott gründen will, der bei sich selbst schwört: „mir wird sich beugen jedes Knie, bei mir wird schwören jede Zunge“. Da nach Gottes Rathschlusse Israel berufen ist, der Erstling im Gottesreiche zu sein und vor allen anderen Völkern seines Friedens und der Fülle seiner Segnungen theilhaftig zu werden, so bezieht sich die Weissagung vom Reiche Gottes zunächst auf Israel und auf die Thaten Gottes, durch welche er der Geschichte Israels eine ungehemmte Fortbewegung in der Richtung auf das Reich Gottes hin verschaffen oder sichern will. Dem von dieser Richtung abgewichenen Volke werden Strafen und Gerichte zur Läuterung, dem ihr sich wieder zuwendenden Erweise der entgegenkommenden und helfenden Gnade Gottes verkündigt. Die Summe alles Guten, welches über Israel geredet wird, ist in der Verheißung enthalten, daß Gott in Israel sein Reich festgründen und aufbauen wird.

Weil aber Israel immer wieder that was böse war in den Augen Gottes, so daß es nicht hörte auf seine Stimme, so ließ er sich des Guten gereuen, welches seinem Volke zu thun er gedacht hatte. Gott redete dann über sein untreuens und sündiges Volk zum Ausreißen, zum Abbrechen und zum Vernichten. Bekehrte es sich von seiner Bosheit, ja traten nur leise Zeichen seiner Reue und seines Strebens, Gottes Gnade wieder zu suchen, hervor, so war Gott gleich bereit sich das Böse gereuen zu lassen, welches er gedacht hatte ihm zuzufügen und wiederum redete er Gutes über sein Volk. So wechseln gar rasch, von einem Augenblick zum anderen, die Weissagungen, welche Gnadenerweisungen und höchste Segnungen in Aussicht stellen, mit solchen, in denen auf Strafen und Gerichte hingewiesen wird. Die Geschichte Israels nimmt nicht den Verlauf, daß sie sich in gerader Richtung auf ihr Ziel hin bewegt. Die Sünde bringt Unterbrechungen und Störungen hervor. Sie ist Veranlassung, daß Gott sich das Gute gereuen läßt, welches er seinem Volke zugebracht hatte. Aber auch in den Zeiten, wo die Sünde seinen Zorn erregt, hält er es doch fest mit seinen Liebesarmen; seine

Gerichte sind Gerichte zur Pünktung, nicht zu gänzlicher Vernichtung. Und immer wieder beruft Gott seine Propheten und giebt ihnen den Auftrag, das durch seine Gerichte gebeugte Volk zu trösten, seine Gnade ihm zu verheißten und von dem nahen Heile zu weissagen.

Daher, weil Gott zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Propheten zu seinem Volke geredet hat, hat er auch in mancherlei Weise zu ihnen geredet. Das Ziel ist dasselbe: Versöhnung mit Gott und ungestörtes Leben in seiner Gemeinschaft. Der Weg zum Ziele ist aber ein anderer je nach dem Ausgangspunkte, den die Gegenwart des einzelnen Propheten darbietet. Es kommt zwar immer auf die Thaten des in seiner Gnade und in seinen Gerichten sich mächtig erweisenden Gottes an, denn von ihm allein kommt das Heil und er will Alles, was dem Kommen seines Heiles sich hemmend entgegenstellt, fort-räumen. Aber das, was sich hemmend entgegenstellt, wenn es im tiefsten Grunde auch nur die Sünde, sei es in Israel, sei es in der Heidenwelt ist, kommt doch im Laufe der Zeit in verschiedener Weise zum Vorschein. In der einen Zeit stehen die Feindschaft und die Grausamkeit der benachbarten Völker, in einer anderen der kriegerische Earm und die Eroberungslust, der Götzen-dienst und die Verkehrtheit der Weltmächte, sei es nun der assy-rischen, sei es der chaldäischen oder sei es irgend welcher Welt-macht sonst, der ungestörten Entfaltung des Reiches Gottes zu-nächst in Israel entgegen, und demgemäss ist in der einen Zeit das Kommen des Heils bedingt durch das Gericht über die be-nachbarten Völker, in anderen Zeiten durch das Gericht über die eine oder die andere Weltmacht. Sodann, in der einen Zeit muß vorzugsweise eine bestimmte Sünde, welche das Volksleben in Israel beherrscht, fortgeschafft werden, in der anderen eine andere, ehe Gottes Gnade in ungehemmter Weise sich dem Volke wieder zuwenden kann. Auch bieten die politischen Zustände der israelitischen Staaten, ihr Verhältniß zu einander und zu den Ordnungen Gottes große Verschiedenheiten dar, welche für die weitere Bewegung in der Richtung auf das Reich Gottes hin von Bedeutung sind; einen anderen Weg hat das Reich Juda, einen anderen das Reich Israel zurückzulegen; die Weissagung für Gesamtisrael geht von einem anderen gegebenen Anfangs-

punct aus in der Zeit des Bestehens des nördlichen Reiches als in der Zeit nach der Vernichtung desselben; von einem anderen in der Zeit, wo das Davidische Königthum seiner hohen Aufgabe nachzukommen sich anstrebte, als in der Zeit, wo es den ungöttlichen und heidnischen Richtungen Vorschub leistete; von einem anderen in der Zeit, wo Israel unter seinen eignen Königen stand, als in der Zeit, wo Israel der Herrschaft heidnischer Könige unterworfen war; von einem anderen in den Zeiten, wo die Jahve-Religion von der Staatsgewalt anerkannt und beschützt ward, als in den Zeiten, wo der Götzendienst herrschte und die treuen Diener Jahve's verfolgt wurden. Endlich ist auch noch in Anschlag zu bringen, daß es Gott gefallen hat, Männer von verschiedenen Anlagen und Gaben, aus verschiedenen Ständen und Lebenskreisen zu seinen Propheten zu berufen, Männer, bei denen nicht nur eine Ungleichheit in den Dingen, welche dem Gebiete der weltlichen Bildung und der weltlichen Kenntnisse angehören, stattgefunden haben wird, sondern deren Verhältniß zu der Offenbarung selbst als ein bei Allen gleiches oder in den Einzelnen sich stetig gleich bleibendes zu setzen wir durchaus nicht berechtigt sind. — So wirken unendlich viele Momente auf die verschiedene Gestaltung der Weissagung ein, weil jeder Prophet zunächst für seine Gegenwart und innerhalb der geschichtlichen Bedingungen, in welche er hineingestellt ist, zu wirken den Beruf erhalten hat. Der geschichtlichen Betrachtung wird sich also die Aufgabe darbieten, auf diese Momente, so weit es uns gestattet ist sie zu erkennen und in Rechnung zu ziehen, die Entstehung der Unterschiede, welche in der Weissagung hervortreten, zurückzubringen und ein Verständniß dieser Unterschiede in einem größeren Zusammenhang geschichtlicher Erscheinungen aufzusuchen. Wir können allerdings nicht den Anspruch erheben, der vollständigen Lösung dieser Aufgabe auch nur nahe zu kommen, da wir immer nur im Ganzen und Großen ein Wissen von den geschichtlichen Bedingungen haben, welche auf die Gestaltung einer bestimmten Weissagung eingewirkt haben, ja nicht selten darauf angewiesen sind, sie aus der Weissagung selbst erst kennen zu lernen. Aber finden wir auch auf viele Fragen, die sich uns bei der geschichtlichen Betrachtung der Weissagung aufdrängen, keine Antwort, das erkennen wir deutlich, daß auch die Weissagung eine Geschichte

hat und daß ihre Geschichte im engsten Zusammenhange mit der ganzen Geschichte des israelitischen Volkes steht.

In dem zweiten Theile unserer Abhandlung (Jahrbücher für d. Th. IV. S. 628 ff.) haben wir versucht, die Weissagungen der Propheten, welche vor dem babylonischen Exil und im Anfange desselben lebten, in diesem Zusammenhange aufzufassen. Wir haben auf die eigenthümliche Gestaltung der Weissagung hingewiesen 1) in der Zeit vor dem Auftreten der assyrischen Weltmacht, 2) in der assyrischen Zeit, 3) in der Zeit des Josia und des Zusammenstoßes des jüdischen Reiches mit der chaldäischen Weltmacht. Es bleibt noch übrig, die Weissagungen der Propheten, welche gegen Ende des Exils und in der nachexilischen Zeit auftraten, uns näher zu bringen.

4. Die letzte Hälfte der exilischen Zeit und das erste Jahrhundert der neuen Gemeinde.

Seit den Tagen des Josia hatten die Propheten dem südlichen Reiche schwere und dauernde Gerichte geweissagt. Als das Gesetz des Mose bei einem Neubau des Tempels wieder aufgefunden ward, schloß der fromme König Josia einen Bund vor Jahve, seine Gebote, Verordnungen und Satzungen zu halten, und so lange er lebte, sorgte er dafür, daß alle, die sich in Israel fanden, Jahve ihrem Gott dienten. Aber nach seinem Tode verließen die Bewohner des südlichen Reichs wieder das Gesetz Gottes und hörten nicht auf seinen Ruf „kehret um zu mir“. Da stellte Gott durch seine Propheten ihnen dasselbe Schicksal in Aussicht, welches über das abtrünnige und in seinem Abfall beharrende nördliche Reich in den Tagen der Assyrer ergangen war. Auch ihnen ward verkündigt, daß sie von Gottes Angesicht fortgeschleudert und unter Völker zerstreut werden sollten, welche ihnen und ihren Vätern unbekannt waren. Wie Gott einst Schilo verworfen hatte, so will er auch das Haus in Jerusalem verwerfen, das nach seinem Namen genannt und an welches eine Fülle hoher Verheißungen geknüpft ist. Vertrauen wer dem Raum geben wollte, daß der heilige Gott wegen seines Tempels in Jerusalem das sündige Volk des südlichen Reichs retten und verherrlichen werde, würde nur auf trügerische Dinge vertrauen.

Gott spricht: wenn ihr nicht hören wollt zu wandeln in meinem Gesetze, welches ich euch gegeben habe, zu hören auf die Worte meiner Knechte der Propheten, welche ich zu euch sende, so werde ich dieses Haus wie Schilo machen und diese Stadt Jerusalem will ich machen zu einem Fluchworte für alle Völker der Erde. Jerem. 26, 4 ff. Gott spricht bedingungsweise. Immer noch gilt das andere Wort: wenn ihr bessert eure Wege und eure Thaten, wenn ihr Recht schaffet dem einen gegen den andern, nicht bedrückt Fremdling, Waise und Wittwe und nicht vergießet unschuldiges Blut an diesem Ort und nicht nachwandelt anderen Göttern euch selbst zum Unheil, so will ich euch ruhig wohnen lassen an diesem Orte, in dem Lande, welches ich euren Vätern gegeben habe, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Jerem. 7, 5 ff. Das Volk, welches von falschen Propheten in seiner fleischlichen Sicherheit bestärkt wurde (Jerem. 27 und 28), beharrte in seiner Sünde. Das längst gedrohte Gericht erging nun über den kleinen Rest des Davidischen Reiches. An ihm es zu vollziehen berief Israels Gott, der durch seine große Kraft und seinen ausgerechten Arm die Erde und die Menschen und die Thiere auf der Erde gemacht hat, den, der recht war in seinen Augen, seinen Knecht Nebukadnezar, dem er die Herrschaft über die Erde zu geben versprochen hatte. Der Herr warf vom Himmel zur Erde die Pracht Israels und gedachte nicht des Schemels seiner Füße am Tage seines Zornes; er zerstörte in seinem Grimme die Festen der Tochter Juda, entweichte ihr Königthum und ihre Fürsten; er verschmähte seinen Altar, verwarf sein Heiligthum, zerstörte seinen Versammlungsort; Juda mußte weilen unter den Heiden und fand keine Ruhe.

Wenn auch von den Angehörigen des südlichen Reiches nur eine verhältnißmäßig geringe Anzahl in die babylonischen Gefangenenden fortgeführt wurden (Jerem. 52, 28 ff.), so waren diese Gefangenen doch der Kern der Gemeinde und die Träger ihrer Geschichte. Wie an ihnen alle die Weissagungen in Erfüllung gegangen waren, die sich auf die Gefangenschaft des Volkes des südlichen Reiches und sein Wohnen in den Ländern der Heiden beziehen, so waren sie berechtigt, sich der Verheißungen zu getrösten, die dem durch das Gericht geläuterten Volke herrliche Wiederherstellung zusicherten. Sie waren Gefangene auf Hoff-

nung. Sie harrten der Thaten des Gottes, der sein elendes und zerstreutes Volk wieder zu sammeln verheissen hatte; sie harrten des Gerichts über die babylonische Weltmacht, denn ihr Sündenmaß füllte sich immer mehr an und ihre Grausamkeit gegen die gefangenen Israeliten mußte endlich doch den gerechten Gott dazu bringen seinen Zorn über sie auszusüßten; sie harrten der Gnadenerweisungen an dem Reste des Volkes, in welchem, wenn Israel auch seiner Sünde wegen von Gott verstoßen und den Heiden überliefert war, die alte Gemeinde fortlebte. Als durch die großen Ereignisse und die gewaltigen Völkerbewegungen seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts eine durchgreifende Veränderung aller Zustände in den vorderasiatischen Ländern angebahnt ward, als die Meder und Perser auf den Schauplatz der Geschichte traten und dem Mittelpunkte des babylonischen Reiches sich näherten, da verkündigten Israels Propheten laut, daß der Gott Israels, der Herr der Welt, mit mächtiger Hand hineingreife in die Geschichte der Völker, um die sündige Weltmacht mit ihren Götzen zugleich zu vernichten und um Raum zu schaffen für die Verwirklichung seines Rathschlusses, für die Gründung und Ausbreitung seines Reiches.

Dem einen Propheten (Jes. 21, 1—10) ward in einem schweren Gesicht angezeigt, daß den Elamiten der Auftrag geworden sei, gegen Babel heranzuziehen, und den Medern, diese Stadt zu belagern. Er stellte „den Späher“ auf; als dieser das heranziehende Heer erspäht hatte, rief er laut: gefallen ist, gefallen ist Babel, und alle ihre Götzenbilder hat Gott zu Boden geschmettert. Das ist dem Propheten von Jahve angezeigt und nicht zögert er, seinen zertretenen und zermalnten Volksgenossen diese freudige Botschaft mitzuthellen.

Ein anderer Prophet (Jes. 13 bis 14, 23) redet von den Helden, welche Gott selbst zu einem heiligen Kampfe geweiht und aus fernem Lande herbeigeführt hat zu verderben die ganze Erde, d. i. das babylonische Weltreich. Die Meder sind es, durch welche Gott Babel, die Zierde der Königreiche, den stolzen Schmuck der Chaldäer, so zerstören will, wie er einst Sodom und Gomorra zerstörte. Ein so furchtbares Gericht soll an Babel vollzogen werden, denn Jahve erbarmt sich der Israeliten und wird sie in ihr Land zurückbringen und Fremdlinge werden sich

ihnen anschließen. Und die Völker werden die Israeliten nehmen und sie an ihren Ort bringen, und die Israeliten machen sie sich zu Hörigen im Lande Jahve's als Knechte und Mägde, und sie werden gefangen halten ihre Zwingherren und herrschen über ihre Dränger. Dieses aus der babylonischen Drangsal errettete Israel wird ein Lied anheben über Babels König, über dessen Sturz die von der Weltmacht unterdrückten Völker jubeln und die Unterwelt in Aufruhr geräth. Dieser König und sein Haus stehen als ein offenkundiges Zeichen der Strafe da, mit welcher Gott menschlichen Stolz und menschliche Ueberhebung heimsucht. Den Israeliten wird also verheissen: Errettung aus dem Exil und Wohnen im alten Heimathslande; Erweiterung der Gemeinde dadurch, daß Fremdlinge sich ihr anschließen; Bereitwilligkeit der Heiden, die Israeliten in ihr Land zurückzubringen, eine Bereitwilligkeit, welche voraussetzt, daß die Heiden die Macht und Hoheit Israels anerkannt haben; endlich freie Verfügung zu eignem Vortheil und Herrschaft über die, welche früher über Israel herrschten. Diese Züge aus dem Bilde von Israels künftiger Reichsherrlichkeit werden hier nicht weiter ausgeführt. Weil sie vereinzelt dastehen und nur in den äussersten Umrissen hervortreten, so können sie leicht mißverstanden werden. Wir werden sie ohne Ausnahme wieder antreffen in dem Abschnitte Jes. 40—66, wo sie in einem größeren Zusammenhange festgegliederter Vorstellungen ihre bestimmte Stellung einnehmen und ihre Erklärung finden.

Ein dritter Prophet Jes. 34 ff. beschreibt die wunderbar herrliche Rückkehr seines Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft in seine Heimath. Die Wüste zwischen Babylon und Palästina wird ein fruchtbares und wasserreiches Land, durch welches ein Weg, eine heilige Straße für die Erlösten Jahve's gebahnt ist. Ungefährdet und ungehindert wandern sie auf dieser Straße und kommen nach Zion mit Jubel, wo ewige Freude ihr Haupt schmücken wird. Denn Alles, was ihrem Frieden einst entgegenstand oder ihn zu stören geeignet ist, will Jahve vernichten an dem Tage seiner Rache im Jahre seiner Vergeltung, um für Zion Recht zu schaffen. Sein Gericht wird ergehen über alle Völker, auch des Heeres der Himmel wird er nicht verschonen. In welcher Weise die Feinde seines Volkes vernichtet werden

sollen, wird in der Beschreibung des Gerichtes über das Volk Edom und sein Land dargestellt. Fragen wir, weshalb gerade Edom besonders hervorgehoben wird, so werden wir sagen können: der alte Feind der israelitischen Gemeinde, das Volk Edom, welches sich auch noch bei der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer feindselig gegen Juda bewiesen hatte (Ezech. 35, 5. 25, 12 ff., Obadja 11), muß vernichtet werden, weil, so lange in nächster Nähe dieses Volk bestand, der Friede der erneuerten Gemeinde nicht gesichert war. Die Furchtbarkeit des Gerichts über Edom entspricht der Dauer seiner Feindschaft und seiner Wuth gegen Israel.

Durch diese Propheten verhieß Gott seinem gefangenen Volke baldige Erlösung, Rückkehr in die Heimath, herrliche Wiederherstellung und ewige Freude, aber den Weg zur Verherrlichung und die kommende Geschichte Israels beschreiben sie nicht weiter. Wie ganz anders in dem Abschnitt Jes. 40—66! Hier wird den Israeliten der Weg, der zur Verherrlichung führt, in dem unendlich reichen Gemälde gezeigt, welches Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft zusammenfaßt und auf dem einen und alles Einzelne tragenden Hintergrunde der auf die Erlösung aller Menschen hinielenden Rathschlüsse und Ordnungen Gottes die frühere Geschichte, die Aufgabe, das Wirken und die dereinstige Herrlichkeit Israel's hervortreten läßt. Wir sehen hier, wie Gott mit seiner helfenden Gnade dem Volke entgegenkommt; wie er, der Herr der ganzen Welt, die Völkerbewegungen so ordnet und durch seine allmächtige Hand die geschichtlichen Zustände so gestaltet, daß Israel Raum erhält, für seinen Beruf zu leben; wie er bereit ist das Volk vollzubereiten, zu kräftigen und zu leiten, damit es die ihm zugewiesene Aufgabe zu lösen befähigt werde; aber es wird uns auch unmittelbar gewiß, daß die Aufgabe nur gelöst, der Siegespreis nur gewonnen werden kann durch unermüdlige Arbeit, vollständige Hingabe, Anspannung aller Kräfte, bereitwillige Uebernahme der schwersten Leiden, Treue bis zum Tode. Nur dem Volke, welches das ihm zugewiesene Amt willig übernimmt und durch Gottes Gnade und mit seiner Hülfe allen Verpflichtungen dieses Amtes nachkommt, wird die Verherrlichung verheißen, nur ihm werden die höchsten Segnungen, die Herrschaft über die Völker, jegliches Glück und alle Ehren zugesagt.

Das ist das Eigenthümliche in der Weissagung dieser 27 Capitel, daß hier so bestimmt wie sonst nirgends von Israel's Aufgabe geredet wird, und daß hier so bestimmt wie sonst nirgends nachgewiesen wird, wie durch die Lösung dieser Aufgabe die Erfüllung aller Weissagung, die sich auf die Verherrlichung Israels bezieht, bedingt ist. Daher werden wir, wenn wir es unternehmen, die Weissagung dieser Capitel, die Israels einstige Herrlichkeit beschreibt, kennen zu lernen, zugleich auch die Weissagung, die sich auf Israel's Aufgabe und ihre Lösung bezieht, in's Auge fassen müssen. Die eine geht nicht nur immer in die andere über, sondern beide sind in einander verschlungen.

1. Wir vergegenwärtigen uns den Inhalt der ersten neun Capitel.

Cap. 40. Gott kommt mit seiner Gnade seinem gefangenen Volke wieder nahe. Er spricht: tröstet, tröstet mein Volk, er der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, der ewige Gott, der in Israel sich von Anfang an offenbart hat. Wie könnte Israel den Trost dieses Gottes von sich weisen und der Meinung Raum geben, er kümmere sich nicht mehr um sein Volk und habe aufgehört, ihm zu helfen? Er ermüdet nicht und er ermattet nicht, und er giebt auch denen, die auf ihn vertrauen, neue Kraft. — Cap. 41. Die Völker der Erde, welche bis dahin im Besitze der Weltmacht waren, sehen in Bestürzung und Angst das siegreiche Fortschreiten des Cyrus; sie suchen Hülfe bei ihren Götzen und ermuntern sich unter einander, auf sie, das Werk ihrer Hände, zu vertrauen. Israel hat keinen Grund zur Furcht, denn der Gott führt den Cyrus herbei, der sich das Volk Israel zu seinem Knechte erwählt hat, und es jetzt erretten will aus der Noth, in welche es durch die heidnische Weltmacht gestürzt ist. Die Götter dieser Weltmacht können ihn nicht hindern, seine Pläne auszuführen, denn sie sind nichtig und sie haben nichts von dem Kommen eines Cyrus, der den Namen Gottes anruft, und der Bedeutung seines Kommens gewußt. Gott hat ihn herbeigeführt; er verleiht ihm Siege über Siege und er läßt Zion und Jerusalem die freudige Nachricht verkündigen, daß die Rückkehr der gefangenen Israeliten bevorsteht. — Cap. 42. Israel also ist der Knecht Gottes. Was heißt das? Auf dieses Volk legt Gott seinen Geist, damit es den Völkern Recht bringe, nicht

mit äußerer Gewalt und in ungestüher Haft, sondern auf rechte Weise in Geduld und Hingebung, in sorgfamer Liebe und Ausdauer. Die Länder harren schon auf seine Lehre. Israel ist dazu bestimmt, ein Bund der Menschen, ein Licht der Heiden zu sein, und dazu ist es von Gott bestimmt, weil er beschlossen hat, blinde Augen zu öffnen und Gefangene und in Finsterniß wohnende zu befreien. So große Dinge will Gott jetzt, wo er sein langes Schweigen aufgibt und endlich wieder als mächtiger Herrscher hervortritt, vollbringen. Höret ihr Tauben, ihr Blinden blicket auf und seht. Vor allen anderen ist aber, wie unerwartet dieser Ausspruch auch sein mag, der erwählte Knecht selbst taub und blind. Er beachtet die Fügungen Gottes nicht in dieser Zeit, wo doch Jahve geruht um seines Heiles willen (also damit das von ihm kommende Heil offenbar werde) groß und herrlich zu machen Lehre (die Lehre, auf welche die Länder harren und die der Knecht verkündigen soll). Jetzt freilich ist der Knecht ein geraubtes, geplündertes und gefangenes Volk; o möchte dieses Volk recht bedenken, daß es von Gott, nur weil es sündigte, und auf-sein Gesetz nicht hören wollte, den Völkern der Erde zum Raube und zur Beute gegeben ward! — Cap. 43. Der Gott, der sein Volk den Heiden überlieferte, verheißt ihm nun Rettung und Erlösung. Er hat die großen Ereignisse der Zeit herbeigeführt, er will Menschen und mächtige Völker als Lösegeld (dem Cyrus, der dafür daß er Israel aus der Gefangenschaft entläßt, die Herrschaft über Aegypten, Euch und Seba erhalten soll) hingeben, um Israel, das blinde und taube Volk zu befreien. Durch Cyrus will Gott die babylonische Weltmacht vernichten, und das Volk aus der Gefangenschaft erretten, welches er erwählt hat, Verkündiger seines Ruhmes zu sein. Denn nicht seines Verdienstes wegen wird dem Volke die Erlösung, hat es doch von Anfang an durch seine Sünde Gott beleidigt und ist es doch noch immer das sündige Volk, sondern Gott tilgt seinetwillen, weil er durch Israel seinen Ruhm verkündigen lassen will, die Sünden und wendet ihm seine Gnade wieder zu. — Cap. 44. So braucht Israel sich nicht zu fürchten; der Gott, welcher allein Gott ist, hat es zu seinem Knechte erwählt und will das Volk erneuern und auf alle, die ihm angehören, seinen Geist und seinen Segen ausgießen. Er spricht: daran denke,

Jakob, daß du mein Knecht bist; ich wünsche ab, wie einen Nebel deine Sünden; kehre um zu mir, denn ich erlöse dich. Ich bin's der zum Cyrus spricht: mein Hirt, und alles was mir gefällt, soll er vollbringen, und-der zu Jerusalem spricht: es wird erbaut, und zum Tempel: er wird gegründet. — Cap. 45. Welche Verbindung besteht zwischen den Siegen des Cyrus, der Gründung des Perserreichs und Israels Erlösung? Gott spricht zu Cyrus, seinem Messias: ich will dir Sieg verleihen und die Reichthümer der Völker geben, damit du erkennst, daß ich Jahve bin, der deinen Namen ruft, Israels Gott; wegen meines Knechtes Jakob und wegen Israels, meines Erwählten, rief ich dich bei deinem Namen, gab dir einen Schmeichelnamen, und du kanntest mich nicht. Ich gürtete dich, auf daß man auf der ganzen Erde erkenne, daß außer mir kein Gott ist. Ich habe es geordnet — und welche Vermessenheit wäre es, wenn Menschen, meine Geschöpfe, diese Ordnung tabeln oder sich ihr widersetzen wollten! — daß dieser Cyrus meine Stadt bauen und mein Volk aus der Gefangenschaft entlassen soll, nicht um Kaufpreis und nicht um Geschenk. Einst erkennen die Völker der Erde, wenn sie sehen, wie Israel aus tiefster Schmach erlöst und gerettet ist mit ewiger Rettung, daß nur in Israel Gott ist, und daß nur dieser Gott ein Retter und Heiland ist; ihn suchend, unterwerfen sie sich den Israeliten, an denen Gottes Gnade offenbar geworden ist. So wird's kommen, denn Gott ruft den Völkern der Erde zu: wendet euch zu mir, so werdet ihr gerettet, und sein Ruf erschallt nicht vergeblich: ihm wird sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge, und zu ihm werden beschämt kommen alle die ihn zürnten. Sein Reich wird sich ausbreiten bis zu den Enden der Erde, und in diesem Reiche wird Israel dastehen als das in Gottes Augen gerechte und daher hoch gesegnete Volk, welches freudig seines Gottes sich rühmt. — Cap. 46. Cyrus naht; die babylonischen Götter sinken in den Staub. Anstatt daß sie ihre Verehrer retten, quälen diese sich vergeblich ab sie zu retten! Welcher Gegensatz zwischen den Götzen und Israels Gott, der sein Volk behütet und trägt und gerade jetzt ihm sein Heil nahe bringt, Zion rettet und Israel verherrlicht. — Cap. 47. Babel, die üppige und stolze Jungfrau, wird mit Schmach und Leiden überhäuft. Sie, die grausame Herrin der Könige-

reiche, die auch auf Israel ein schweres Joch legte und jede Regung des Erbarmens fern hält, sucht vergeblich Hülfe bei ihren Gelehrten, Beschwörern und Zauberern. Plötzlich wird sie ihrer Macht und ihrer Herrschaft beraubt. — Cap. 48. So ergeht das längst verkündigte Gericht über die Weltmacht. Ganz und vollständig vertilgt Gott Babel, während er sein sündiges Volk wohl mit Strafen heimgesucht, aber nicht vertilgt hat. Denn er hielt seinen Zorn zurück, und will jetzt das durch die Leiden des Exils nicht geläuterte Volk erretten seines Namens, seines Ruhmes willen, seinetwillen. Daher hat er den Jahve-hat-ihn-lieb, den Cyrus, herbeigerufen, um durch ihn das Gericht an Babel zu vollziehen und zugleich den Weg zur Befreiung und zur Verherrlichung Israels zu bahnen. Wenn Israel auf seine Gebote hören wollte, wie ein Strom würde sein Glück, sein Heil gleich den Wogen des Meeres werden. Die babylonische Weltmacht steht dem Heile Israels nicht mehr entgegen; der von ihrem Drucke erlöste Knecht Jakob kann in sein Land zurückkehren und braucht die Beschwerden und Gefahren der Reise durch die Wüste nicht zu fürchten. Im dürrn Lande läßt Gott für ihn Wasser aus dem Fels sprudeln. Kein Heil, spricht Jahve, für die Frevler. —

Der durch diese neun Capitel hindurch klingende Grundton ist der Trost, der dem elenden, gefangenen, sündigen Volke nahe gebracht wird. Gott will in ihm den freudigen und weltüberwindenden Glauben wecken, daß es nicht verlassen und verstoßen ist, und daß er, der Herr der ganzen Welt, ihm mit seiner Gnade nahe kommt in den großen Ereignissen der Zeit, in deren Mittelpunkt er sein Volk hineinstellt. Die Siege, welche er dem Cyrus schenkt, der Untergang der babylonischen Weltmacht, die Vernichtung der babylonischen Götter, die Gründung des persischen Reichs, die Unterjochung der großen und fernen Völker durch Cyrus —, dieses alles steht in unmittelbarer Verbindung mit Israels Geschichte. Denn der Schöpfer und Regierer der ganzen Welt ist Israels Gott, und er hat Israel zu seinem Knechte erwählt und berufen das Licht der Heiden zu sein. Und weil Gott sein Reich durch seinen Knecht gründen will, tritt er nach langem Schweigen hervor, um sowohl Israel in den Stand zu setzen, als sein Knecht zu wirken, als auch in der Heidenwelt

freien Raum zu schaffen für die Arbeit seines Knechtes. Er tilgt die Sünden seines Volks und vergiebt ihm seine Schuld, damit den Knecht nichts hindere, den Willen seines Herrn ganz zu erkennen und willig in seinem Auftrage zu arbeiten. Er ruft den Cyrus herbei, stürzt durch ihn die babylonische Weltmacht und die Stadt Babel, die alte Festung des Götzendienstes und menschlicher Verkehrtheiten, damit sein Volk von dem Drucke der Weltmacht befreit werde. Israels Erlösung aus Babel und seine Wiederherstellung im Lande der Heimath auf der einen Seite, Babels Untergang auf der andern sind die zwei großen Zeichen, welche sichtbar vor den Augen aller Völker geschehen, damit es offenbar werde, daß Israels Gott Heil und Rettung bringt und daß er das Gericht zur Vernichtung seiner Feinde herbeiführt. Auf diese Zeichen merkend, werden die Völker zu der Erkenntniß gelangen, wie nur in Israel ein Gott ist und keiner sonst. Cyrus aber, wie könnte er dem Gedanken Raum geben, daß er Siege und Siege aus eigener Macht erkämpfe! Israels Gott erweckt ihn von Osten her und führt ihn auf den Weg des Sieges. Er kennt diesen Gott noch nicht 45, 4., und doch, wenn er sich sagen muß, daß ein Gott ihn herbeigerufen hat und wunderbar segnet, und diesen Gott verehrt, so ruft er Israels Gott an 41, 25. Die Erfolge, die Israels Gott ihm schenkt, sind das Mittel, durch welches ihm und allen Völkern der Erde die Erkenntniß nahe gebracht wird, daß außer diesem Gott kein Gott ist. Sie werden sich dieser Erkenntniß nicht verschließen. Und so ist auch nach dieser Seite hin dem Wirken des Knechtes, der den Völkern Recht kund thun soll, der Weg gebahnt.

2. Der Weg ist gebahnt, aber nicht für einen im Triumphzuge einherziehenden Herrscher, dessen Macht überall anerkannt wird und dem die Huldigungen entgegenkommen, sondern für den Knecht, der im Auftrage seines Herrn arbeiten soll in Demuth und Hingebung. Gott hat Israel zu seinem Knechte berufen; er hat sich von den ältesten Zeiten an Israels erbarmt und dieses Volk durch Noth und Gefahren hindurch geleitet; er ist jetzt bereit seine Sünde zu tilgen, die Gnade ihm zu schenken und es zu erlösen; er schafft ihm freien Raum für sein Wirken und verheißt dem treuen Knechte höchsten Lohn. Könnte Israel sich weigern den Beruf eines solchen Knechtes auf sich zu nehmen?

Es müßte den Verlauf seiner Geschichte, die dringenden Mahnungen der Ereignisse zur Zeit des Cyrus und die Verheißungen Gottes ganz verkennen, wenn es nicht mit freudiger Zuversicht dem Glauben Raum geben wollte, daß ihm die Aufgabe geworden ist, als Knecht Gottes zu arbeiten für die Gründung und Ausbreitung seines Reiches. — Cap. 49—50, 3. Das Volk tritt auf und bekennt sich laut vor den Völkern der Erde zu der ihm anvertrauten apostolischen Sendung. Ja, Gott hat mich berufen von Anfang an, er hat mich ausgerüstet und behütet, damit ich als sein Knecht auftreten könnte 49, 1—3. So kann nur das Israel sprechen, welches sich als die wahre Gemeinde weiß, und welches nun zurückblickend auf das Ringen und Kämpfen dieser Gemeinde in der Vergangenheit freudig ausruft, daß ihre Geschichte sich in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin bewegt habe und daß ihr ein herrlicher Ausgang gesichert sei, V. 4. Dem Volke, welches den Knechtsberuf willig auf sich nimmt, antwortet der Gott, der es berufen hat: es ist ein Geringes weil du mir ein Knecht bist, daß ich aufrichte die Stämme Jakobs und die Geretteten Israels zurückführe (für die Infinitive *לְהָקִים* und *לְהַשִּׁיב* kann nach dem Zusammenhange, nach Maßgabe anderer Stellen und auch aus sprachlichen Gründen nur Jahve als das aufrichtende und zurückführende Subject gedacht werden), ich will dich machen zum Lichte der Heiden, auf daß mein Heil komme zu den Enden der Erde V. 5 und 6. Weiter spricht Jahve zu dem verachteten, verabscheuten, gefnechteten Volke: Fürsten und Könige werden dich staunend betrachten und dir huldigen, dir dem Knechte, der nach meiner Verheißung einst das Licht der Heiden sein wird V. 7. Und noch einmal erschallt die bestätigende Verheißung: jetzt in der Zeit der Gnade erhöere ich dich, — und ich will dich, wie ich schon 42, 6. verheißen habe, zu einem Bunde der Menschen machen — damit ich aufrichte ein Land, aushtheile verödete Erbgüter, damit ich spreche zu den gefangenen Israeliten: zieht fort aus Babel, und wandert unter meinem Schutze auf gebahntem Wege in die Heimath, wo sich die nach allen Himmelsgegenden hin zerstreuten Israeliten wieder sammeln werden V. 8—12. Der Gott, der diese auf den Ausgang der ganzen Geschichte Israels hinzielenden Verheißungen giebt, der Israel zum Lichte der Völker, zum Ge-

genstande ihrer Huldigungen, zum Bunde der Menschen machen will, hat Zion nicht vergessen; er wird seine Stadt herrlich wiederherstellen und alle ihre Söhne erretten; er hat sich von seiner Gemeinde nicht geschieden, sondern nur auf kurze Zeit sie verstoßen B. 14 — 50, 3. —

Wiederum tritt im Anfange des Abschnittes Cap. 50, 4—52, 12. der Knecht auf. Er weiß nun, daß er den Völkern der Erde gegenüber eine ähnliche, wenn auch eine unendlich viel höhere und umfassendere Aufgabe hat, als den einzelnen Propheten in Israel ihrem eigenen Volke gegenüber anvertraut war; er ist Knecht, nicht Herrscher; er muß in treuer Erfüllung seines Berufs und im Kampfe mit der gottentfremdeten Welt den Weg der Erniedrigung, der Schmach und der Schmerzen gehen. Wird er im Hinblick auf die ihm bevorstehenden Leiden nicht zurückweichen? Wird er, wie ein Jesaja, ein Jeremia mit ihrem ungläubigen, die Propheten steinigenden Volke, so den Kampf mit der widerstrebenden Welt aufnehmen? Und wird er in diesem Kampfe obsiegen? Die Worte des Knechtes 50, 4—9. geben Antwort auf diese Fragen. Sie versetzen uns in die Zukunft, wo er nicht mehr von Entschlüssen und Vorsätzen zu reden braucht, sondern auf seine Thätigkeit zurückblicken kann. Er erzählt uns, wie er in seiner Knechtsgestalt, stark durch seinen Gott und seliger Hoffnung voll, wirkte: der Herr Jahve gab mir die Zunge der Jünger, damit ich es verstünde zu erquickten den Ermatteten mit dem Wort; er weckte an jeglichem Morgen, er weckte mir das Ohr, damit ich hörte wie die Jünger. Jahve öffnete mir das Ohr und ich widerstrebte nicht, ich wich nicht zurück. Meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wange den Raufenden, mein Antlitz barg ich nicht vor Schmach und Speichel. Und Jahve half mir, darum schämte ich mich nicht, darum machte ich mein Antlitz gleich einem Kieselstein, und ich wußte, daß ich nicht zu Schanden werde. Nah ist, der mir Recht schafft, wer will mit mir streiten? — — siehe, der Herr Jahve hilft mir; wer ist's der mich verdammen könnte? siehe, sie alle vergehen wie ein Gewand, die Motte verzehrt sie. — Die Rede des Knechtes geht in eine an alle, denen das Wort des Knechtes nahe gebracht wird, gerichtete, von Gott selbst bestätigte Aufforderung über: möchtet ihr Jahve fürchten, hören auf die Stimme

seines Knechtes, (auf seine Stimme zu hören waren 49, 1. die Länder und Völker der Erde aufgefördert) welcher in tiefster Finsterniß wandelt, auf den Namen Jahve's vertraut und sich stützt auf seinen Gott; siehe, ihr alle, die ihr nicht auf ihn hört, sondern wie mit Feuer und Brandpfeilen ihn bekämpft, hinein in die Glut eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr angezündet habt! von meiner Hand geschieht euch dieses, am Schmerzensort sollt ihr liegen (spricht Gott) V. 10 und 11. — Welche Fülle von Trost liegt in dieser göttlichen Bestätigung der Rede des Knechtes für das Israel der Gegenwart des Propheten! Der Gott, von dem Unterweisung ausgeht und der sein Recht festigen will zum Lichte der Völker, der die Völker richten wird und auf den die Länder harren, dessen Heil ewig besteht und dessen Gerechtigkeit nie bricht, redet zu Israel Worte des Trostes. O, möchte er nicht länger zögern, sich jetzt wieder wie in früherer Zeit zur Rettung seines Volks zu offenbaren! Er tröstet, wie könnte Israel sich fürchten vor Menschen! Er spricht: ich legte meine Worte in deinen Mund und barg dich in den Schatten meiner Hand, damit ich pflanze einen neuen Himmel und gründe eine neue Erde, und zu Zion spreche: du bist mein Volk. Auf denn, Jerusalem, du tiefgebeugte Stadt; die Zeit meines Zornes ist vorüber, jetzt soll er sich ergießen über deine Bedrücker (über die babylonische Weltmacht). Auf Zion, ziehe deinen Glanz an! einst erlöste ich mein Volk aus Aegypten, einst errettete ich es aus Assur's Gewalt, und nun, was könnte mich hindern, dich jetzt aus Babel zu erlösen! Jetzt, an diesem Tag, soll mein Volk meinen Namen kennen lernen, denn ich bin es der spricht: siehe hier bin ich; zieht fort aus Babel in heiligem Zuge, Jahve geht vor euch her und Israel's Gott beschließt euren Zug 51, 1—52, 12.

Wir wissen aber, Erlösung aus Babel und Wiederherstellung des Volks in seiner Heimath ist etwas Geringes im Verhältniß zu dem, was dem Knechte verheißen ist, der in dem ihm angewiesenen Verufe sich bewährt (vgl. 49, 6.). Israel soll das Licht der Heiden werden, ferne Völker sollen diesem Volke huldigen (45, 14.), Könige werden es ehrfurchtsvoll anstaunen (49, 7.) und seine Wärter sein, ihre Fürstinnen werden ihm als Säugammen dienen (49, 23 ff.) u. s. w. Wie wird das in Erfüllung

gehen? Es geht in Erfüllung an dem Volke, welches den Knechtsberuf auf sich genommen (49, 1—3.) und in unermüdlicher Arbeit, in Schmach und Erniedrigung sich bewährt hat (50, 4—9). Gott spricht 52, 13—15: diesem meinem Knechte wird's gelingen; er wird hoch und erhaben und hehr gar sehr. Wie sich viele vor ihm entsetzten — —, so wird er freudig aufspringen machen viele Völker, Könige werden ehrfurchtsvoll seinen Worten lauschen, denn was ihnen nicht erzählt worden ist, sehen sie und was sie nicht gehört haben, werden sie gewahr. — Diese Völker, diese Könige werden dann auf die Geschichte des Knechtes und auf die Zeit, wo sie ihn schmähten und raubten, wo er ein Mann der Schmerzen und bekannt mit Krankheit und ein Gegenstand des Abscheus war, zurückblicken. Aus ihrer Erfahrung heraus und in ihrem Namen redend bezeugt uns einer aus ihrer Mitte: „gewiß unsere Krankheiten, er trug sie, unsere Schmerzen, er lud sie auf sich; er ward verwundet ob unserer Sünden, gemartert ob unserer Uebertretungen; wir alle, wie Schafe waren wir verirrt, ein jeder auf dem eigenen Wege gingen wir, und Jahve ließ ihn treffen unser aller Schuld; — — und man machte bei Frevlern sein Grab und bei dem Bedrückter seinen Grabhügel, wiewohl er kein Unrecht gethan und kein Betrug in seinem Munde war. Wie von oben herab erschallt dann das Wort: so ist es, wie du im Namen aller, deren Krankheit er trug, bekannt hast. „Jahve geruhte ihn zu zermalmen, er verhängte Krankheit; wenn du darbringen würdest zum Schuldopfer seine Seele, so sollte er (der das Schuldopfer zu sein bereit war) Kinder sehen, lange leben und das Vorhaben Jahve's sollte durch seine Hand gelingen“. Dieser Auffassung des Leidens und des Wirkens des Knechtes setzt Jahve selbst das Siegel der Bestätigung auf mit den Worten: frei vom Leiden seiner Seele wird er sich satt schauen, durch seine Erkenntniß wird Gerechtigkeit verschaffen als ein Gerechter mein Knecht vielen und ihre Sünden wird er tragen. Darum will ich ihm sein Siegestheil geben unter Mächtigen und mit Gewaltigen soll er Beute theilen, dafür daß er sein Leben in den Tod gab und zu den Frevlern gerechnet wurde, während er doch die Sünde vieler trug und für die Sünder dazwischen trat c. 53.

Kann der Knecht einem solchen Ausgange seiner Geschichte

entgegensehen, so darf das jetzt in Trümmern liegende Zion fröhlich aufjauchzen. Die Gemeinde Zions wird herrlich wieder hergestellt; Gottes Gnade wird von ihr nicht weichen, sein Friedensbund nicht wanken. Wie hell wird die erneuerte Stadt strahlen mit ihren Zinnen und Thoren von Edelfsteinen! Alle ihre Kinder werden Jünger Jahve's und ihr Friede wird groß und ewig sein, denn Jahve wird keine Störung desselben zugeben Cap. 54. — So kommt doch, ihr durstigen Söhne Zions, ruft Jahve, so kommt zum erquickenden Wasser; höret auf mich und es wird leben eure Seele. Ich will mit dir, Israhel, einen ewigen Bund schließen: wie einst viele Völker die Herrschaft des David anerkannten, so werden unbekannte Völker dir entgegenkommen und auf dich zueilen um Jahve's deines Gottes willen. Da Gott jetzt seinem Volke nahe kommt, so möge sein Volk ihn suchen und sich zu ihm bekehren. Er läßt sich finden, auch von den Ausländern, die an Jahve sich anschließen; thun sie nach Gottes Willen und lieben sie seinen Namen, so sollen sie vollberechtigte und gesegnete Mitglieder der Gemeinde sein: denn mein Haus, spricht Gott, soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker, und Israels Gemeinde soll nicht nur wieder hergestellt werden, es sollen zu ihr auch Nichtisraheliten gesammelt werden Cap. 55—56, 8. — Wie ganz anders sprach Gott einst zur Zeit des Abfalls und der Herrschaft des Götzendienstes in Israhel zu seinem Volke! Damals stellte er Vernichtung durch fremde Völker in Aussicht, und ein götzendienerisches Israhel würde auch jetzt auf kein Heil hoffen können: nur wer sich auf Jahve verläßt, wird das Land erben. Jetzt aber erschallt das tröstende, auf die Befreiung aus Babel hinweisende Wort: bahnet, bahnet, ebnet den Weg, räumt fort jeden Anstoß am Wege meines Volkes 56, 9—57, 14. Denn nicht mehr will der heilige Gott, der denen, die zerschlagenen und demüthigten Geistes sind, nahe ist, dem einst abtrünnigen Volke zürnen; er will es heilen, will es führen und trösten. Aber die Frevler kommen nicht zur Ruhe: kein Heil, spricht mein Gott, für die Frevler 57, 15—20.

3. In der Zeit, wo der Prophet redete, sahen viele Israheliten der Befreiung und dem längst verkündigten Heile entgegen, ja sie meinten wohl, daß, weil durch ihr Fasten und Kasteien sich Gott nicht bewegen ließ, ihnen nahe zu kommen mit den

Gerichten des Heils, sein Arm zu schwach zu helfen sei. Daher erhält der Prophet den Auftrag, dem Volke seine Sünde kund zu thun, die es noch immer von seinem Gott scheidet. Er bekennt im Namen seines Volkes: viel sind unsere Sünden vor dir und unsere Vergehungen zeugen gegen uns, daher blieb uns das Heil fern; aber er kennt auch den Ausspruch Gottes, daß für Zion und für die in Jakob, die sich von ihrer Uebertretung bekehren, ein Erlöser kommen wird. Hat Gott doch diesen Bund mit Israel geschlossen: mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, die sollen nicht weichen von deinem Munde, noch von dem Munde deiner Kinder und Kindeskinde von nun an bis in Ewigkeit Cap. 58 und 59. — So darf Zions Gemeinde freudig der Zeit entgegenharren, wo Gott als helles Licht über ihr aufgehen und seine Herrlichkeit ihr erscheinen wird. Die Heiden werden diesem Lichte nachgehen und die Könige diesem Glanze; die Söhne Zions kommen dann in ihre Heimath zurück; dorthin strömt der Reichthum der Völker; Fremdlinge bauen Zions Mauern und Könige werden den Israeliten dienen. Alles wird schöner, herrlicher: Jahve wird dir, o Zion, ein ewiges Licht sein und zu Ende sind deine Tranertage. Und dein Volk, sie sind alle Gerechte. Den erlösten Israeliten werden Fremde die gewöhnlichen Geschäfte des Lebens abnehmen; sie aber sollen Priester Jahve's heißen, Diener unsers Gottes soll man sie nennen. Einen neuen Namen wird Zion erhalten, welches eine herrliche Krone in der Hand Jahve's und ein königlicher Kopfbund in Gottes Hand sein wird. Und wiederum jezt, gerade jezt läßt Jahve ausrufen bis an das Ende der Erde: saget der Tochter Zion, siehe dein Heil kommt! Nach Gottes Willen ist die Zeit der Erlösung Israels da, und er ist schon daran, was in der Völkerwelt ihr entgegensteht, in seinem Zorne zu vernichten c. 60—63, 6. — So ziemt es sich für Israel, dankend und betend Gott nahe zu treten. Das Volk erinnert sich der Gnadenerweisungen, die ihm in den Tagen der Vorzeit geworden sind, es bekennt seine Sünde und bittet: zürne nicht, Jahve, zu sehr, gedenke nicht auf immer unserer Missethat; siehe, schaue doch her, dein Volk sind wir Alle! Jerusalem ist verödet, der Tempel ist verbrannt. Willst du, da dem so ist, an dich halten, schweigen und uns beugen allzu sehr? c. 63, 7—64. Das

Gebet ward zu einer Frage an Gott. Es folgt die Antwort: ich war immer zu finden, aber mein abtrünniges Volk suchte mich nicht. Hier ist nun der Punct, von wo an die zwei Theile des Volks bestimmt auseinander gehalten werden: die beharrlichen Sünder und die Gemeinde der Frommen. Von hier an muß also auch die Verheißung, die dem ganzen Volke gegeben ward, unter der Bedingung, daß es den Liebesruf Gottes nicht zurückweisen würde, beschränkt werden auf die Erwählten, die Knechte. Nur diese sollen das Land erben und darin wohnen, nur sie werden sich sättigen, sich freuen, jubeln, nur ihnen wird Gott einen anderen Namen zurufen. Denn das steht fest: schaffen will er einen neuen Himmel und eine neue Erde; schaffen will er Jerusalem zum Jubel und Jerusalem's Volk zur Freude. Die lange Lebensdauer in der ersten Weltperiode wird wiederkehren: wer 100 Jahre alt stirbt, stirbt als Jüngling, und der Sünder soll 100 Jahre alt verflucht, also in seinen jungen Jahren fortgerafft werden, damit die Sünde in ihm nicht zu voller Entwicklung gelange und zu einer den Frieden und die Seligkeit der Frommen störenden Macht werde. Ruhig werden die Israeliten in ihrem gesegneten Lande leben und das Alter der Bäume erreichen; überall ist Friede, auch in der Thierwelt. Als ein Geschlecht von Jahve Gesegneter leben sie in heiligem Lande und nicht handeln sie böse und nicht freveln sie. — Aber die Rückkehr in das Land der Heimath, der Neubau des Tempels verbürgen das Heil noch nicht: Gott schaut nur auf die Demüthigen, auf den, der zerschlagenen Geistes ist und hinzittert zu seinem Worte. Ihr, die ihr hinzittert zu seinem Worte, laßt euch nicht irre machen durch die Reden derer, die ungläubig über seine Verheißungen spotten: sie sollen beschämt werden; unerwartet rasch wird Jahve als Richter erscheinen, seinen Feinden ihr Thun vergelten und sein Volk wieder herstellen; dreist dürfen sich mit Jerusalem freuen und frohlocken über sie alle die sie lieb haben. Ganz so herrlich, wie früher beschrieben ist, wird sich Jahve's Hand an seinen Knechten offenbaren. Zu seinen Feinden aber wird er kommen mit Feuer, denn mit Feuer richtet Jahve und mit seinem Schwerte alles Fleisch, und Viele wird Jahve tödten. Das Gericht hält er im Lande Palästina, und durch dasselbe werden auch die abtrünnigen Israeliten umkommen.

Der Verlauf dieses nahe bevorstehenden Gerichts ist dieser: Gott versammelt alle Völker und Zungen, „und sie werden kommen und sehen meine (an dem erneuerten Jerusalem und der wiederhergestellten Gemeinde offenbar gewordene) Herrlichkeit, und ich thue an ihnen ein Zeichen (eine göttliche That zur Vernichtung der versammelten Völker bis auf einen kleinen Rest, denn nachdem dieses Zeichen geschehen ist, sind nur noch Entkommene, einzelne Gerettete von ihnen übrig) und sende von ihnen Entkommene zu den fernen Völkern (im Westen und Norden), die noch nichts von mir gehört und meine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. So kommt die Kunde von Jahve's Herrlichkeit auch zu jenen fernen Völkern, welche sich dann beeilen werden, die in ihrer Mitte zerstreut lebenden Israeliten als Geschenk für Jahve nach Jerusalem zu bringen. Diese Spätlinge sollen gleichberechtigt sein mit den früher Zurückgeführten: auch von ihnen will Jahve zu Priestern und Leviten nehmen (vgl. 61, 6). Denn wie der neue Himmel und die neue Erde vor mir stehen, ist der Ausspruch Jahve's, also wird euer Same und euer Name da stehen. — Werfen wir noch einen Blick auf die Weissagungen in c. 65 und 66., die sich auf die abtrünnigen Israeliten beziehen. Diese, spricht Jahve, bestimme ich dem Schwerte, weil ich rief und sie nicht hörten und sie das Böse thaten in meinen Augen; sie haben keinen Theil an dem Segen der erneuerten Gemeinde; sie werden ihren Namen hinterlassen zu einem Fluchschwur den Erwählten und tödten wird sie Jahve; in dem letzten Gericht über die versammelten Heiden werden auch sie vernichtet. Und von Neumond zu Neumond, von Sabbat zu Sabbat wird kommen alles Fleisch um anzubeten vor mir, spricht Jahve, und sie gehen hinaus und schauen die Leichname der Männer, die von mir abgefallen sind, denn ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht und sie sind ein Entsetzen für alles Fleisch.—

Der reiche und mannichfaltige Inhalt dieser großen Weissagung, des Evangeliums des alten Bundes für die, welche sanftmüthig sind und zerschlagenen Geistes, welche Gott suchen und seinen Willen thun, läßt sich nicht in wenige, kurze und scharf bestimmte Sätze hineinbringen. Wir haben versucht, den lebendigen Zusammenhang der Weissagung uns zur Anschauung zu

bringen, in welchem alles Einzelne, auch die scheinbar abspringenden oder im Widerspruch mit einander stehenden Vorstellungen und Aussagen ihre Erklärung finden müssen. Wir fügen nun zur Begründung und Erläuterung unserer Auffassung noch wenige Bemerkungen hinzu.

1. In dem 53sten Capitel, welches auch äußerlich die Mitte des ganzen Abschnitts bildet, erreicht die Weissagung ihren Höhepunkt. Bis dahin wird dem Volke Israel immer und immer wieder gesagt, daß es von Gott zu seinem Knechte erwählt sei, und bis dahin wird von dem Volke, welches den Knechtsberuf auf sich nimmt, geweissagt. Von Cap. 54 an kommt der Knecht nicht wieder vor; es wird nur noch geredet von Knechten Jahve's 54, 7., zu denen auch Ausländer gehören werden 56, 6; Gott wird gebeten zurückzukehren um seiner Knechte willen 63, 17., die Knechte sind die Erwählten Jahve's aus Jakob und aus Juda 65, 9., die Theil haben werden an seinem Heile B. 13—15., an denen sich der Arm Jahve's ihnen zur Freude kund thut 66, 14. Ihnen gegenüber stehen die Frevler, die in der Sünde beharrenden. Auf diese zwei Theile, Knechte Gottes und Frevler, wie sie in dem Volke Israel zur Zeit des Propheten vorhanden waren, also auf das geschichtlich gegebene Volk bezieht sich die Rede von Cap. 54 an häufiger, während bis 53. vorzugsweise von dem Volke Israel, wie es seinem Berufe nach sein soll, gesprochen wird. Man merkt es der Haltung der Rede an, wie von Cap. 54 an die geschichtliche Wirklichkeit mit ihrem Bleigewichte den freien Flug der Weissagung hemmt, und wie der Prophet schmerzlich durch den Gedanken bewegt wird, daß sie der schnellen Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse entgegentritt. Aber diese Verschiedenheit zwischen der ersten und zweiten Hälfte stört die einheitliche Anlage nicht. Immerhin mögen die Abschnitte von Cap. 54. an einer etwas späteren Zeit angehören als die Abschnitte bis Cap. 53., einer Zeit, in welcher die erste gewaltige Begeisterung mit den Thatfachen einer trügen und traurigen geschichtlichen Wirklichkeit sich auseinander setzen mußte; im Ganzen und Großen ist aber in allen 27 Capiteln der gleiche geschichtliche Hintergrund, vgl. z. B. 62, 10. und 52, 11. 62, 11 und 40, 10. Auch in der ersten Hälfte ist von dem sündigen Volke die Rede, wenn auch seltener und meistens so, daß die Hoffnung

auf Hingabe an Gott und Aneignung des dargebotenen Heils vorherrscht. Und so werden auch in der zweiten Hälfte einzelne von den Weissagungen der ersten Hälfte, welche auf das im angewiesenen Beruf treu arbeitende Volk sich beziehen, wieder aufgenommen, vgl. 3. B. 59, 21. und 42, 1. —

2. Von dem Messias aus Davids Hause und der Wieder-
aufrichtung des Davidischen Königthums kommt nichts vor. Auch nicht Cap. 55, 3—5. Denn durch den ewigen Bund, den Gott mit Israel schließen will, werden dem Volke nur die Gnaden, die dem David zu Theil geworden sind, die beständigen, zugesichert. Wie Gott den David nach 2 Sam. 8. Psalm 18, 44 ff. gemacht hat zum Zeugen (Herrscher), zum Fürsten und Befehlshaber von Völkern, die er nicht kannte, so wird auch Israel einem Volk, das es nicht kennt, begegnen, und „mein Volk, das dich nicht kannte, wird auf dich zueilen, wegen Jahve's deines Gottes und wegen des Heiligen Israels, denn er verherrlicht dich.“ Die Gnaden des David werden beständige genannt, denn das verherrlichte Israel wird sich ihrer beständig erfreuen, und in einem viel höheren Sinn als David sich ihrer erfreute, der doch nur mit Waffengewalt die benachbarten Völker sich unterwarf, während die unbekannten und fernen Völker der Erde, wie in unseren Capiteln so oft gesagt wird, freiwillig zu Israel hineilen und sich seiner Herrschaft unterwerfen. — Die ganze Seite der Thätigkeit des Messias, welche sich auf das Gericht über die Weltmacht und die äußere Wiederherstellung des Volkes nach den Weissagungen der früheren Propheten bezieht, fällt dem Cyrus zu. Er ist der Messias Gottes, welcher Babel vernichten und Jerusalem wieder aufbauen soll; ihn beglaubigt Gott durch die Siege, die er ihm verleiht, als sein Werkzeug; ihm unterwirft er ferne Völker und giebt sie ihm hin als Lösegeld für sein in der Gefangenschaft lebendes Volk, welches Cyrus in seine Heimath entlassen wird, ohne von den Israeliten ein Lösegeld für ihre Befreiung anzunehmen. Das ist Gottes Fügung, die sein Volk ohne Murren und demüthig anerkennen soll Cap. 45, 1—13. Es verliert nichts, wenn es nicht durch einen Messias aus Davids Stamm von dem Drucke der Weltmacht befreit wird. Eine viel höhere und umfassendere Herrschaft wird ihm reichlichen Ersatz geben für Alles, was die Wiederherstellung

des Davidischen Königthums hätte bringen können: der Reichthum Aegyptens und der Gewinn von Kusch und die Sabäer von hohem Wuchse werden zu dir übergehen und dir gehören; hinter dir werden sie gehen, in Fesseln einherziehen — — und sprechen: nur in dir ist Gott und keiner sonst 45, 14. Könige werden seine Wärter sein und ihre Fürstinnen seine Säugammen; Könige werden vor ihm ihren Mund verschließen u. s. w.

3. Wir haben früher gesehen, daß schon bei Jeremia und Ezechiel der Messias aus Davids Stamm nicht in der Weise in den Vordergrund tritt, wie bei Jesaja und Micha. In der Weissagung unserer 27 Capitel von Israels künftiger Herrlichkeit ist für ihn gar kein Raum. Von einer anderen Seite her, als der des Davidischen Königthums, bewegt sie sich in der Richtung auf Christum, der nicht nur der verheißene Messias, sondern zugleich der Knecht Gottes ist, der unsere Sünden getragen hat. Diese Haltung und Richtung der Weissagung erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen ihr Verfasser wirkte. Seit den Tagen des Königs Josia hatte es sich gezeigt, daß die Könige aus Davids Hause nicht dastanden als die Beschützer der höchsten Güter des Volks, als die Träger seines Trostes und seiner Hoffnungen, als die Kämpfer und Ringer nach dem Ziele, auf welches, wenn auch in verschiedener Weise, die Propheten hingewiesen hatten. Die Könige nach Josia, weit entfernt zu helfen Staat und Gemeinde nach Gottes Willen zu gestalten, hatten, wie unsere geschichtlichen Bücher berichten, gethan was böse war in Jahve's Augen; sie hatten sich nicht bewährt, und deshalb erging das Gericht des zürnenden Gottes über sie und ihren Staat. — Bewährt hatten sich mitten in den Stürmen, welche das Reich Juda erschütterten, und mitten unter den Bränden, welche es wegspülten, die von Gott erwählten Männer, welche in seiner Kraft wirkten und duldeten, geschmäht und verfolgt wurden, weil sie dem sündigen Volke und seinen Königen das Gericht und den Untergang des Staates verkündigen mußten, welche unter Schmach und Leiden von dem Heile zeugten, das Gott den ihn Suchenden zu seiner Zeit geben werde, und an ihrem Theile rangen, ihr abtrünniges Volk zu Gott zurückzuführen. Dadurch, daß Gott das von ihnen verkündigte Strafgericht an Juda und Jerusalem vollzogen hatte, hatte er that-

sächlich diese Männer als seine Propheten anerkannt. Sie waren die Träger der Eigenthümlichkeit, des Glaubens, der Hoffnungen und daher auch der weltgeschichtlichen Bedeutung Israels. Und wenn die Sage von Jeremia erzählt, er habe Zelt und Lade und Rauchaltar auf göttlichen Befehl gerettet und geborgen an einem Orte, der unbekannt bleiben solle, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein werde (2 Maccab. 2), so ist sie nur der festgestaltete Ausdruck der dankbaren Anerkennung, welche bei den späteren Juden das Wirken eines Jeremia und, wir dürfen gleich hinzufügen, der übrigen Propheten fand. Sie hatten nicht die alten Heiligthümer von Holz und Metall, wohl aber die höchsten und die eigentlichsten Heiligthümer ihres Volkes aus dem Schiffbruch des Staates gerettet. Ihr Leben voll Schmach und Hohn war nach Gottes Willen und durch Gottes Gnade hochgesegnet. Sie hatten als treue Knechte Gottes gearbeitet; sie waren das hohe Vorbild für das rechte Wirken im Auftrage Gottes, für die auf die Förderung seines Reiches zielende Thätigkeit und für den Segen der freudigen Hingebung und des muthigen Ausharrens in seinem Dienste.

Aber nicht nur den einzelnen Propheten, auch dem Volke Israel war eine Arbeit für das Reich Gottes zugewiesen. Denn von Zion aus wird sich sein Reich über die ganze Erde ausbreiten. Jes. 2, 2 ff. Die Völker werden von den Enden der Erde kommen und sprechen: nur Lüge haben unsere Völker be-
 sessen, nichtige Dinge, von welchen keines nützt, Jerem. 16, 19. Sie werden nach Zion kommen, um Lehre und Unterweisung, göttliche Wahrheit und Leben in Gott zu suchen. Alles dieses wird Jahve ihnen geben, aber, wie schon aus ihrem Kommen nach Zion erhellt, durch Vermittelung der Israeliten, vgl. auch Jes. 19, 24. Der Beruf, welcher dem Volke Israel den heidnischen Völkern gegenüber zugewiesen ist, entspricht dem Berufe der einzelnen Propheten ihrem eignen Volke gegenüber.

Daher ist Israel der Knecht Gottes. Dieses Volk ist berufen, in seinem Auftrage und Namen für die Gründung und Verbreitung seines Reiches durch Lehre und Leben zu wirken. Als Knechte Gottes lehrend und lebend hatten sich die Propheten bewährt. In ihrem Wirken und ihrem Schicksale waren die geschichtlichen Anknüpfungspuncte gegeben für unsere Weissa-

gung, die recht eigentlich auf dem Glauben ruht, daß Israel der erwählte Knecht Gottes ist, und von dem Wirken und Schicksal dieses Knechtes handelt. Nur die geschichtlichen Anknüpfungspuncte, denn die Weissagung beschreibt, weil sie Weissagung ist, weder das geschichtlich vorhandene Israel in der Zeit, wo unser Prophet lebte oder in einer früheren Zeit, noch auch irgend eine geschichtliche Persönlichkeit der Vergangenheit.

Das Wort vom Knechte wirft ein helles Licht, wie zurück auf Israels Geschichte, so vorwärts auf die bevorstehende Entwicklung des Reiches Gottes und seine endliche Vollendung.

Weil Gott Israel von Anfang an zu seinem Knechte, wie den Jeremia zu seinem Propheten Jerem. 1, 5., erwählt hatte, bewahrte er dem Volke, welches er seiner Sünde wegen mit Strafen heimsuchte, ja den Völkern der Erde überlieferte, seine Liebe. Die ganze Geschichte bezeugt laut, daß Gott dieses Volk nicht loslassen und nicht seinen eigenen Weg, auf den Sünde und Verkehrtheit es hintrieben, gehen lassen wollte, weil er ihm eine große Aufgabe in der Geschichte seines Reichs anvertraut hatte. Jetzt hat er den Cyrus, seinen Messias, erweckt, ihm Siege über Siege geschenkt, um durch ihn das längst verkündigte Gericht an der babylonischen Weltmacht zu vollziehen und sein Volk aus der Gefangenschaft zu befreien. Größeres noch will er thun seines Namens, seiner Ehre willen, aus freier Gnade. Er will dem widerspenstigen und hartnäckigen Volke, dem blinden und tauben Knechte die Sünde vergeben und es mit sich versöhnen; er will seinen Geist auf diesen Knecht legen und seine Worte in seinen Mund, er will ihn ausrüsten, leiten, kräftigen, damit er den Völkern der Erde Recht kund thue, ein Bund der Menschen, ein Licht der Heiden werde. Die Völker harren schon auf die Lehre und Unterweisung, die der Knecht ihnen bringen wird; einst werden sie in scheuer Ehrfurcht seinem Worte lauschen und dankbar für die durch ihn gewonnenen Güter ihm sich unterwerfen und ihm die höchsten Ehren nicht vorenthalten. Könnte Israel diesen Beruf, an dessen treue Erfüllung die herrlichsten Verheißungen geknüpft sind, von sich weisen? Unser Prophet schaut, wie das Volk, überwältigt von der Liebe Gottes und der Größe der göttlichen Gedanken, alles die frische Ausübung seines Berufs Hemmende und Trübende von sich wirft

und dem Ziele, welches ihm gezeigt ist, zueilt. Es will Knecht sein 49, 1—4. Um es in diesem Entschlusse zu kräftigen, gibt Gott nicht dem sündigen Volke der Gegenwart, sondern dem Volke, welches Knecht zu sein sich freudig entschlossen hat, die Bestätigung der Verheißungen und weist es auf den Ausgang seiner Geschichte hin. So durch Gottes Zusagen in die Zeit seiner Verherrlichung versetzt, blickt es zurück auf seine Knechtesarbeit, rühmt sich der immer neuen Offenbarungen, durch welche es in den Stand gesetzt ward, die Ermatteten zu erquicken mit dem Wort, und gedenkt der Leiden, welche es willig auf sich nahm in der festen Hoffnung, daß Jahve ihm, seinem Knechte, helfen und den Sieg über alle seine Feinde verschaffen werde, die sich entweder Jahve zuwenden oder durch sein Gericht vernichtet werden müssen 50, 4—11. Wiederum verspricht Gott seine Hülfe und Gnade, deren erster Erweis die jetzt bevorstehende Befreiung aus Babel und die Wiederherstellung Zions sein wird 51, 1—52, 12. Er selbst weist nun auf den Ausgang der Geschichte des treuen Knechtes hin; er spricht: siehe, es wird meinem Knechte gelingen; Völker wird er in freudige Verwunderung versetzen und Könige werden in staunender Ehrfurcht ihm zuhören, denn das Heil, von dem ihnen früher nichts erzählt war, sehen sie, und was sie früher nicht gehört haben, erkennen sie 52, 13—15. Die Völker, nachdem sie die Hoheit des Knechtes erkannt haben, blicken zurück auf seine Geschichte. Sie bekennen, daß sie seine göttliche Aufgabe und Sendung verkannten, und daß er deshalb immer neue Leiden auf sich nehmen, ja den Tod und Schmach noch nach dem Tode erdulden mußte; daß er geplagt ward, weil er nicht ermüdete für die Ausbreitung des Reiches Gottes zu arbeiten und ihnen das Heil zu bringen. Jetzt ist auch ihnen das Räthsel seiner Geschichte gelöst, denn sie müssen es sich sagen: unsere Sünden hat er getragen, die Bücktigung zu unserem Heile lag auf ihm. Gewiß, so ist es, aber dieser von Leiden erdrückte, aus dem Lande der Lebendigen fortgeraffte Knecht, er wird, weil er sich bewährt hat, Nachkommen schauen, lange leben. Gott will ihm den Siegespreis nicht vorenthalten c. 53.

Nachdem die Weissagung c. 40—48 dem Volke nachdrücklich zugerufen hatte, Gott habe es zu seinem Knechte erwählt, führt

sie uns das Volk vor, welches den Knechtsberuf auf sich nimmt. Es wird Knecht, ganz Knecht. Der Begriff des Volkes geht in den des Knechts über. Sein Wirken und sein Schicksal erinnert uns an die Männer, die Gott als seine Knechte (Jerem. 26, 5) in früherer Zeit gesandt und beglaubigt hat, vorzugsweise an die hohe Gestalt des Jeremia (vgl. Jerem. 11, 19 ff., 15, 15 ff. 20, 7. 1, 9 ff., 17 ff.), aber noch Schwereres als sie im Kampfe mit dem sündigen Israel hat Israel als Knecht in seiner Arbeit für die Ausbreitung des Reiches Gottes zu ertragen. Wir sehen den Knecht, den frommen Dulder, der alle Schmerzen und alle Plagen auf sich nimmt, den ganzen Leidensweg zurücklegt, den schmachvollen Tod nicht scheut, — plötzlich aber verschwindet die Knechtsgestalt, verschwinden Leiden und Tod. Das Volk, das nicht stirbt, steht wieder vor uns; es schaut Nachkommen, lebt lange, steht geehrt da unter den Völkern, wird aller Ehren theilhaftig zugleich mit den starken und großen Völkern, die sein Wirken für sie dankbar anerkennen.

4. Wir versuchen, die einzelnen Züge unserer Capitel, die sich auf Israels Verherrlichung beziehen, zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen. — Nach dem Sturz der babylonischen Weltmacht und ihres Heidenthums und nach der Befreiung der in Babel gefangenen Israeliten durch Cyrus wird eine kleine Gemeinde im Lande der Heimath wieder hergestellt. Sie wird hier friedlich leben; Feinde sollen ihr die Erzeugnisse des Landes, um welche sie sich abgemüht hat, nicht rauben 62, 8 ff. Cyrus wird ihrer friedlichen Entwicklung keine Hindernisse in den Weg legen, denn Gott erweist ihm im Glück und Siege seine mächtige Hülfe und zeigt ihm seine großen Thaten, damit er der Erkenntniß Raum gebe, daß Jahve, Israels Gott, seinen Namen ruft 45, 3. Nach dem Sturze des alten Heidenthums im weiten Reiche der Perser wird die erneuerte, der Gnade ihres Gottes sich erfreuende aber noch nicht verherrlichte Gemeinde ihre Knechtsarbeit beginnen in Hingebung und Geduld, unter Kämpfen und Leiden. Ihr Arbeitsfeld sind zunächst die vorderasiatischen und afrikatischen (c. 45, 14) Völker, welche von den großen Ereignissen der Zeit unmittelbar berührt, die Nichtigkeit ihrer Götzen zu erkennen, das Wirken Jahve's zu sehen, Gelegenheit gehabt haben. Die Arbeit des Knechtes ist nicht vergeblich. Die Gemeinde wird

das Licht der Heiden. Diese beeilen sich dann, sich ihr dankbar zu erweisen, sie zu ehren. Nun beginnt die Zeit der Verherrlichung. Freiwillig und freudig bringen die Völker, zu denen die Kunde von dem Heile in Gott gelangt ist, die noch in ihrer Mitte zerstreut und gefangen lebenden Israeliten der Mutter Zion zurück, die Söhne am Busen, die Töchter auf den Armen tragend; Könige verrichten den Dienst der Wärter, ihre Fürstinnen den Dienst der Ammen; auch von Westen her kommen auf Tarschisch-Schiffen Israeliten mit ihren Reichthümern nach Palästina zurück. Zion ist zu eng für die von allen Seiten herbeiströmenden Kinder; sie, die Mutter, muß ihr Zelt erweitern; verwundert wird sie sprechen: wer hat mir die da geboren, ich war ohne Kinder und verödet, in die Gefangenschaft geführt und verstoßen, diese da, wer hat sie groß gezogen? Die Völker kommen nach Jerusalem, der Stadt, die Jahve macht zu einem Ruhm auf Erden, um hier anzubeten und zu opfern. Die Sabei bringen Gold und Weihrauch und singen Lieder zum Lobe Jahve's; die Kedarer und Nabatäer bringen ihre Kinder und Widder, damit sie in Jerusalem geopfert werden; die Fülle der Meere und der Reichthum der Heiden strömt dort zusammen. Die Völker des nordöstlichen Africa's sind bereit in Fesseln, gleichsam in dem Triumphzuge Israels, einherzuziehen, um dem Volke Jahve's ihre Unterwürfigkeit zu zeigen, nachdem sie erkannt haben, daß nur in Israel Gott ist und Keiner sonst. Fremdlinge bauen Zions Mauern und sparen nicht das kostbarste Material, Bleiglanz und Edelsteine, denn schmücken wollen sie die Stadt, die auch sie Stadt Jahve's, das Zion des Heiligen Israels nennen; sie weiden die Heerden und bauen die Acker und Weinberge der Israeliten, damit diese alle ihre Zeit für den priesterlichen Beruf und den Dienst Jahve's frei behalten. Statt des Erzes kommt Gold, statt des Eisens Silber, statt des Holzes Erz und statt der Steine Eisen. „Und ich mache deine Obrigkeit zu Frieden und deine Regierer zu Gerechtigkeit“; wie die Regierungsform beschaffen sein wird, wird aber nicht gesagt; von einem Messias aus Davids Stamm ist, wie wir oben schon bemerkten, nirgends die Rede; da Cyrus die babylonische Weltmacht stürzen und die von ihm befreite Gemeinde schützen wird, später aber die fremden Völker und Könige freiwillig sich dem

israelitischen Volke unterwerfen und seinen Frieden nicht stören werden, so bedurfte Israel keines Messias, der die widerstrebenden Völker mit Gottes Hülfe zwingt, die friedliche Entwicklung Israels nicht zu hindern; der Prophet dachte wahrscheinlich an eine freie Regierung der Gemeinde durch Stammfürsten und Gemeindeversammlungen, wie sie einst im mosaischen Staate bestand. Die Hauptsache ist, daß man nichts mehr von Gewaltthat, Verwüstung und Zertrümmerung in der verherrlichten Gemeinde hört; vorüber sind die Trauertage, Jahve ist ihr zu einem ewigen Lichte, und alle Israeliten sind Gerechte. Sollte sich einmal die Sünde wieder regen, so wird sie schnell hinweggeschafft. Die ursprüngliche Ordnung Gottes kehrt wieder; die Menschen erreichen wie in der ersten Weltperiode das höchste Alter, das Alter der Bäume, die wilden Thiere nähren sich von Pflanzen. Der neue Himmel und die neue Erde sind da.

Wird sich dieser Entwicklung nichts entgegenstemmen? Allerdings wird menschliche Sünde, wird menschliches Widerstreben hemmend und störend eingreifen, aber den endlichen Aufbau des Reiches Gottes nicht hindern.

Zuerst kommt das Störende und Hemmende in Israel in Betracht. Das Volk, welches Gott zu seinem Knechte berufen hat, will er mit sich versöhnen, er will ihm die Sünden vergeben seinetwegen, seines Namens willen; er will seinen Geist ausgießen auf sein Volk, und durch einen neuen ewigen Bund sich verpflichten, daß sein Geist und seine Worte bei dem Volke, bei Kindern und Kindeskindern bleiben sollen. Alle, die zu ihm gehören, sollen Jünger Jahve's, und groß wird ihr Heil sein. Aber Israel an seinem Theile muß die Thaten und Führungen des Gottes, dessen Zorn es erfahren hat und der ihm nun wieder gnädig sein will, recht bedenken 42, 23 ff. 46, 8 f., den Trost, den er giebt, sich aneignen, seiner Hülfe vertrauen, ihn suchen, den Weg der Sünde und die eignen Gedanken verlassen, kurz sich zu Jahve befehren 55, 6 ff. und nach seinem Willen leben, also der Hungrigen, der Armen, der Leidenden sich annehmen, die Nackten bekleiden u. s. w. 58, 7. Denn es bleibt dabei: die Sünden scheiden von Gott und für die Frevler ist kein Heil. Die freudige Zuversicht, daß das ganze Volk dem Ruf der Gnade und Liebe folgen und zu Jahve sich befehren werde, tritt von

Kap. 54 an zurück. Nicht mehr wird dem berufenen Knechte, d. i. dem gesammten Volke, das Heil und die Verherrlichung in Aussicht gestellt, sondern den Knechten Jahve's, den frommen Israeliten. Die Sünder hingegen werden entweder in ihrer Jugend fortgerafft 65, 20. 14, oder verfallen dem letzten großen Gerichte, welches Gott, den früheren Weissagungen gemäß, im Lande Palästina vollziehen wird. Es ergeht zugleich über die widerstrebenden Heiden und die sündigen Israeliten. Diese aber, weil schuldiger als die Heiden, werden am schwersten von dem Gerichte getroffen: ihr Wurm erstirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht; sie werden ein Abscheu sein allem Fleisch.

Sodann das Hemmende und Störende in der Heidenwelt. Das Volk und das Königreich, welche Israel nicht dienen, also vom Reiche Gottes sich ausschließen wollen, gehen unter 60, 12. Denn Jahve schwört bei sich: mir wird sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge 45, 23. Wir haben gesehen, wie Völker und Könige sich beeilen, den Israeliten zu dienen und sich ihnen zu unterwerfen. Genannt werden die kleinen benachbarten Völker Midian und Ephra, Saba, Kedar und Nebajot; auch Tarschisch-Schiffe (d. h. wohl nur große Schiffe, nicht solche, die aus Tarschisch kommen) bringen Israeliten, die also aus westlichen Gegenden, etwa von den nahe gelegenen Inseln kommen, in ihre Heimath 60, 6—9; Aegypten und Rusch bringen ihren Reichtum und die Sabäer werden zu Israel übergehen, also Völker, welche nach 43, 3. dem Reiche des Cyrus angehören sollen. Cyrus selbst, so hofft der Prophet, wird den Namen Jahve's anrufen, gewiß er nicht allein, sondern mit seinen Persern. Unter den benachbarten Völkern und unter den Völkern des persischen Reiches wird also der Knecht wirken und nicht vergeblich arbeiten. Uebrig bleiben die fernen Völker, welche die Thaten Gottes an Babel auf der einen Seite, an Israel auf der andern nicht gesehen haben. Sie sind die Widerstrebenden; sie versammelt Gott und er thut an ihnen ein Zeichen; nur Entkommene von ihnen werden hingefandt nach Tarschisch, Pul (Put?) und Lud, Tubal und Javan, also zu den fernen westlichen, vielleicht auch nördlichen Völkern, die noch nicht gesehen haben die Herrlichkeit Gottes. Die Entkommenen werden wir uns als Landsleute dieser fernen Völker denken müssen, deren Heere Jahve im Lande Palästina

versammelt und an welchen er das Zeichen gethan hatte. Sie bringen ihren Landsleuten die Kunde von der Herrlichkeit Gottes, die sie geschaut haben. Nun widerstreben sie nicht länger: auch sie bringen die in ihren Ländern zerstreuten Israeliten als Geschenk dem Jahve dar, suchen seine Gnade und finden sie. Dieses letzte Gericht über die widerstrebenden fernen Völker erinnert uns an das Gericht über Gog und seine Schaaren bei Ezechiel. Aber es treten große Unterschiede hervor. Denn nach Jes. 66 wird durch dieses Gericht das letzte Widerstrebende sowohl in Israel als in der Heidenwelt vernichtet. Nach demselben bringen die fernen Völker die in ihrer Mitte lebenden Israeliten zurück. Auch sendet Gott gegen die in ihren fernen Ländern zurückgebliebenen nicht Feuer, wie Ezech. 39, 6, sondern er sendet ihnen die Botschaft von seiner Herrlichkeit und sie hören auf diese Botschaft. — Die Wiederherstellung Israels vollzieht sich also in 3 Stufen: die Rückkehr der Gefangenen in Babel; ehrenvolle Zurückbringung der zerstreuten Israeliten, welche in der Mitte der vor dem letzten Gericht sich Israel und seinem Gotte unterwerfenden Völker wohnen; endlich Zurückbringung der Israeliten aus den fernen Ländern, zu denen erst nach dem letzten Gerichte die Kunde von Jahve's Herrlichkeit gelangt. Aber diese Spätlinge sollen den früher Zurückgekehrten nicht nachstehen: auch von ihnen will ich nehmen zu Priestern und Leviten, spricht Jahve.

Im ersten Jahre seiner Herrschaft über Babel gab Cyrus den in der babylonischen Gefangenschaft lebenden Juden die Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Heimath. Nun ging die Weissagung von der Befreiung Israels aus Babel in Erfüllung, nun hatte die Gemeinde das längst ersehnte Zeichen der sich ihr wieder zuwendenden Gnade Gottes erhalten, nun verkündigten die großen Ereignisse der Zeit laut und vernehmlich, daß Gott ihr nicht mehr zürne, ihre Schuld ihr abgenommen habe, und sie auf den Weg der Verherrlichung zu führen bereit sei. War aber auch die Gemeinde bereit, die Gnade Gottes zu ergreifen, der Vergebung ihrer Sünden gewiß dem Wirken des Geistes Gottes sich nicht zu verschließen und von dem göttlichen Willen sich leiten zu lassen, die ihr gewordene Aufgabe, Knecht Gottes zu

sein, freudig und willig auf sich zu nehmen, den schweren Weg zur Verherrlichung, der ihr gewiesen war, einzuschlagen und auf ihm zu beharren? Und noch weiter, da Israels Verherrlichung in unzertrennbarem Zusammenhange mit der Ausbreitung des Reiches Gottes in der Völkermwelt steht, war Cyrus bereit, auf den Gott zu achten, der ihm den Sieg über die babylonische Weltmacht verliehen und ihm die Völker der Erde unterworfen hatte, und waren die Völker bereit, in dem Sturze der babylonischen Weltmacht und ihres Heidenthums, in der Vernichtung der alten Zustände und in der Ausbreitung des persischen Reiches das mächtige Wirken des Gottes Israels zu erkennen, diesen Gott zu suchen und dem Wirken seines Knechtes in ihrer Mitte freien Raum zu gestatten?

Der Verlauf der Geschichte giebt uns Antwort auf diese Fragen.

Eine große Anzahl von Juden kehrte in ihr altes Vaterland zurück, aber wohl die größere Hälfte derer, an welche der Ruf ergangen war, an der Wiederherstellung der Gemeinde Theil zu nehmen und in der erneuerten Gemeinde zu leben, wagte nicht, entschieden und kräftig die alten Verhältnisse zu zerreißen und in Arbeit und Leid dem Aufschwunge ihres Volkes sich anzuschließen. Wir wissen, daß vorzugsweise die Armen unter den Juden, welche weder Besitz noch glänzende Stellung in Babylonien aufzugeben hatten, sich zur Rückkehr entschlossen. Wir wissen, daß eine im Verhältniß zur Gesamtzahl der Zurückkehrenden sehr große Anzahl von Priestern die babylonischen Gegenden verließen; mußte doch in ihnen der Wunsch lebendig sein, das Amt und die Thätigkeit ihrer Vorfahren an dem Tempel, dessen Neubau in Aussicht stand, wieder zu erhalten. Wir sind auch berechtigt anzunehmen, daß aus den Kreisen der Reichen und Vornehmen glaubensstarke und muthige Männer, die auf die Verheißungen vertrauten und an den Hoffnungen ihres Volkes festhielten, sich durch keine Rücksicht auf etwa zu bringende Opfer bestimmen ließen in Babylonien zurückzubleiben. Und fern bleibe die Voraussetzung, daß solche glaubensstarke und muthige Männer unter den Armen und Priestern nicht vorhanden gewesen wären. Denn eine so große Thatsache, wie die Neugründung der Gemeinde, wäre nicht zu Stande gekommen, wenn nicht Viele aus

allen Ständen von der reinsten Begeisterung fortgerissen und von dem Bewußtsein getrieben, einen Auftrag Gottes zu vollziehen, freudig und willig sich dabei theilhaftig hätten. Dennoch steht es auf der andern Seite fest, daß die Gesamtheit derer, welchen es damals freistand, in das Land der Heimath zurückzukehren und bei der Erneuerung der Gemeinde mit zu helfen, nicht aufstand wie ein Mann, um das von Gott gewollte Werk zu treiben, und nicht alle ihre Kraft daran setzte, es in rechter Weise auszuführen. Nicht ziemt es uns, auf die Frage eine Antwort zu suchen, welchen Verlauf die Heilsgeschichte genommen hätte, wenn das gesammte Israel, welches damals berufen war, eine Gemeinde Jahve's neu zu bilden und als Knecht Jahve's zu wirken, diesem Rufe nachgekommen wäre. Nur darauf wollen wir wieder hinweisen, daß nach der Weissagung selbst ihre Erfüllung unter den Verhältnissen einer bestimmten Zeit bedingt ist durch das Verhalten der Menschen. Wenn zur Zeit der Befreiung aus Babel die neue kräftige und herrliche israelitische Gemeinde der Weissagung nicht erstand, so entsprach damals ganz so wie früher der Verlauf der Geschichte der Weissagung nicht, weil die Selbstsucht und die Trägheit, die Stumpfheit und die Sünde die meisten Israeliten zurückhielten die Wege Gottes zu gehen und seinen Willen ganz und freudig zu folgen.

Die Zurückgekehrten bildeten eine neue Gemeinde, welche in ihrem alten Vaterlande nach Maßgabe der Ordnungen und Einrichtungen früherer Zeiten sich zusammenschloß. Ein Nachkomme des David stand an ihrer Spitze; ein Erbe der alten hochpriesterlichen Würde lebte als Hoherpriester in ihrer Mitte; wie einst das alte Israel aus zwölf Stämmen mit zwölf Stammfürsten bestand, so waren auch in der erneuerten Gemeinde 12 Männer mit der Leitung der Gemeindeangelegenheiten beauftragt; im ersten Jahre der Rückkehr ward im 7. Monate ein Altar gebaut um darauf Opfer darzubringen; im zweiten Jahre ward mit dem Bau des Tempels begonnen, und die Geräthe des alten Tempels waren von Cyrus dem Serubabel übergeben, damit sie im neuen gebraucht werden könnten. Kurz Alles war darauf angelegt, die alte Gemeinde wieder herzustellen. Sie sollte der Weissagung gemäß herrlicher wieder aufleben in der neuen Gemeinde, welche sich als die Trägerin der den Israeliten gegebenen

Verheißungen und als die Erbin der ihnen gewordenen Aufgabe wußte. Die herrliche Wiederherstellung aber erfolgte nicht. Vielmehr, wie weit stand die neue Gemeinde an Macht und Selbstständigkeit nicht nur dem israelitischen Staate zur Zeit des David, sondern auch dem jüdischen unter seinen letzten Königen aus David's Stamm nach! Israel blieb ein schwaches, zerstreutes Volk; Jerusalem ward der Mittelpunkt einer ganz kleinen, den heidnischen Herrschern unterworfenen Gemeinde; mit dem Tempelbau ging es nicht vorwärts, und als der Tempel endlich fertig ward, erreichte er nicht den Glanz und die Pracht des alten Tempels. An die Stelle der großen und hochgeehrten Gemeinde der Weissagung war eine kleine arme Gemeinde getreten, welche ein kümmerliches Dasein fristete. Und doch, der Glaube an die Wahrheit der Weissagung konnte in den ächten Israeliten durch alle traurigen Erscheinungen der Gegenwart nicht erschüttert werden. Sie mußten an das Wort Gottes Jes. 65, 1 ff. denken: ich war zu erforschen für die, die nicht fragten, ich war zu finden für die, die mich nicht suchten; ich streckte meine Hand hin alle Tage nach einem abtrünnigen Volke, welches wandelt auf einem nicht guten Wege nach seinen eignen Gedanken. Als ein solches Volk lernen wir die neue Gemeinde in Jerusalem aus den Weissagungen des Haggai und Zacharia kennen. Sie mußte, wenn sie die Weissagung mit dem Verlauf ihrer Geschichte verglich, das Geständniß ablegen: du hast uns, Herr, der Schuld entladen, aber wir haben die Waffen des Geistes nicht ergriffen, um uns der Schmach zu entladen. Sie war weit entfernt, der Knecht Gottes zu sein, und deßhalb konnte ihr die Verherrlichung nicht zu Theil werden, welche ihr verheißen war.

Und nun die Völkerwelt! Gewiß, der Sturz der babylonischen Weltmacht und die gewaltige Erschütterung ihres Heidenthums hätte vielen Völkern eine Mahnung werden können, nach einem festen Halt sich zu sehnen und ihn zu suchen, auf die Thaten Gottes an Israel zu achten und das Heil, welches er zu geben bereit war, sich anzueignen. Auch dem Cyrus war Israels Gott nahe gekommen, und ihm war Gelegenheit gegeben zu erkennen, daß dieser Gott Jahve sei. Wenn er und die Völkerwelt auf den in den großen Ereignissen der Zeit sich offenbarenden Gott Israels nicht achteten, wenn sie sich nicht treiben

ließen, ihn zu suchen und nach seinem Reiche zu trachten, so trifft sie dem Zusammenhange der prophetischen Anschauung gemäß der Vorwurf, durch eigne Schuld die Wege Gottes verkannt zu haben. Aber Israel war doch nicht berechtigt, ihnen diesen Vorwurf zu machen; hatte es doch selbst die Aufgabe, die ihm der Völkervelt gegenüber geworden war, unerfüllt gelassen. Diesem Volke war zugerufen: mache dich auf, werde Licht Jes. 60, 1. und wäre es Licht geworden, und hätte sein Licht hell und rein in die Finsterniß der Heidenwelt hineingestrahlt, und hätte ihre Finsterniß es nicht aufgenommen, dann hätte es über das Widerstreben der Völker klagen und zweifeln können an der Wahrheit der Weissagung. Israel ward nicht Licht, und so konnten die Heiden seinem Lichte nicht nachgehen und die Könige nicht seinem hervorstrahlenden Glanze. Könige wurden nicht seine Wärter und ihre Fürstinnen nicht seine Ammen; der Reichtum der Völker floß ihm nicht zu und Fremde bauten Jerusalem nicht. Die Hoffnung, daß die ganze heidnische Welt sich Jahu unterwerfen werde, ging nicht in Erfüllung.

Den Grund aller Hemmungen und Hindernisse, welche sich nach der Befreiung aus dem Exil der Verherrlichung der Gemeinde entgegenstellten, in der menschlichen Sünde und dem menschlichen Widerstreben zu suchen, hatten die frommen Israeliten aus der Geschichte ihres Volks und ihrem Verlaufe im Verhältniß zur Weissagung gelernt. Mochte auch in dem großen Haufen der neuen Gemeinde unter der Noth der Gegenwart die frühere Begeisterung schwinden, Verzagtheit und Muthlosigkeit an ihre Stelle treten, das wahre Israel in der neuen Gemeinde wußte sich doch als den Erstling im Reiche Gottes, in welchem einst alle Völker durch die Richtung des Lebens auf Gott, als den höchsten gemeinschaftlichen Besitz, geeinigt werden sollten, und hielt fest an dem Glauben, daß es für die Verwirklichung des Rathschlusses Gottes, der sich auf das Heil aller Völker bezieht, zu wirken berufen sei.

Diesen Glauben zu stärken und die alte Weissagung ihren Volksgenossen wieder nahe zu bringen als einen lebendigen Besitz, war recht eigentlich die Aufgabe der Männer, welche Gott zu seinen Propheten in der neuen Gemeinde berief.

Im zweiten Jahre des Darius (520) tadelte Haggai, der

Vote Jahve's, sein Volk, daß es, träge in der Erfüllung des Willens Gottes, der Meinung Raum gebe, die Zeit zum Bau des Tempels sei noch nicht da. Daher der Mißwachs, den Gott über das Land verhängt hatte, denn dem ungehorsamen Volke schenkt er seine Gnade nicht. Als Serubabel, Josua der Hohepriester und der ganze Rest des Volkes auf seine Aufforderung, den Tempelbau wieder aufzunehmen, zu hören sich willig zeigten, konnte Haggai ihnen gleich den trostreichen Spruch Jahve's verkündigen: ich bin mit euch. So redet der Gott, welcher einst beim Auszuge aus Aegypten einen Bund mit dem Volke geschlossen hat, und welcher jetzt erklärt, daß das, was er in diesem Bunde zugesagt, und sein Geist, d. h. er selbst mit seinem Wirken in Israel und für Israel in der Völkerwelt, in Israels Mitte fest und ohne Wanken bestehen. Dieser Gott will in der allernächsten Zeit den Himmel und die Erde, das Meer und das trockene Land erschüttern, also auch alle Völker erschüttern, und dann werden kommen die Ersehten aller Völker, „und ich will anfüllen dieses Haus mit Herrlichkeit“, spricht Jahve Zebaoth. Die Ersehten aller Völker werden aber nach Jerusalem mit Gaben und Weihgeschenken kommen und ihr Gold und Silber dem Gott gleichsam wiedergeben, dem es gehört; dann wird die endliche Herrlichkeit dieses zweiten Tempels größer sein als die des ersten, „und an dieser Stätte will ich Frieden schaffen“, ist der Ausspruch Jahve's Zebaoth 2, 4—9. In welcher Weise die Erschütterung des Himmels und der Erde und der Völker vor sich gehen soll, wird V. 22, wenn auch nur mit wenigen Worten, genauer beschrieben. Gott will den Thron von Königreichen umstürzen und die Macht der Völker vernichten und umstürzen den Wagen und den darauf einherfahrenden, und es werden fallen Rosse und ihre Reiter, einer durch das Schwert des anderen. Die heidnischen Völker werden also in Kriegen, die sie mit einander führen, ihre Macht aufreiben. Wenn Haggai so nachdrücklich hervorhebt, daß das in der allernächsten Zeit geschehen soll, so wird sein Glaube an die große Völkererschütterung ihn getrieben haben, den Anfang derselben in dem gerade damals dem Ausbruche nahen Kriege der Babylonier gegen die Perser zu erkennen. Nach den Kriegen der Völker unter einander und nach der Vernichtung der Weltmacht (nach dem Umsturze

des Thrones von Königreichen) werden die Uebriggebliebenen den Gott Israels suchen; sie sind die נְתָרִים aller Völker, der verschonte Rest, für Israels Gemeinde zugleich die Ersehnten, denn ihrem Kommen sieht die auf ihre Verherrlichung, d. i. zugleich auf die Ausbreitung des Reiches Gottes in der Völkerwelt harrende Gemeinde mit Sehnsucht entgegen. Während die Völker sich unter einander aufreiben, wird Gott den Serubabel nehmen und ihn wie einen Siegelring machen, ihn sorgsam hüten und ihn als kostbares Kleinod schützen 2, 23. Serubabel kommt hier als der Vorsteher der Gemeinde in Betracht, und die ihm zugesicherte Gnade Gottes verbürgt dieser göttliche Fürsorge und göttlichen Schutz. Ob ihr frühliches Aufblühen die Reste der Völker treiben wird, den Gott, der in seiner Gemeinde als Helfer und Retter sich bewährt, aufzusuchen, ob die innerlich erneuerte Gemeinde den durch das über sie ergangene Gericht gedemüthigten Völkermassen lehrend und das Heil verkündigend entgegenkommen wird, sagt Haggai nicht. Er weissagt nur: sie werden kommen und ihre Reichthümer als Weihgeschenke nach Jerusalem bringen. Die weitere Folge davon ist, daß Gott an diesem Orte Frieden schafft 2, 9., denn die Völker der Erde erkennen dann Jahve als ihren Herrscher an und stören den Frieden der Gemeinde nicht wieder. Der Friede in dieser Gemeinde kommt aber allen Völkern zu Gute, da die, welche sich ihr anschließen, mit ihr die Herrschaft Jahve's anerkennen. Eine so rasche Entwicklung der Geschichte bis zur Verherrlichung Israels stellt Haggai der Gemeinde in Aussicht, welche bereit ist, dem Willen Gottes gemäß den Bau des Tempels frisch und zuversichtlich zu unternehmen. Den Tempel zu bauen war die ihr damals gesetzte Aufgabe, und gerade in der Lösung dieser Aufgabe mußte sie damals ihren Gehorsam gegen Gott bewähren 2, 10—19. Der rechte Gehorsam in diesem einen Stücke muß aber aus der Bereitwilligkeit hervorgehen, dem Willen Gottes überall und schlecht-hin Folge zu leisten. Also der Gemeinde, die sich durch nichts abhalten läßt, den Willen Gottes zu thun, wird Gott seine Gnade schenken und ihr wird er die Seligkeit und den Frieden, die nur er geben kann, nicht vorenthalten.

Zacharia verkündet seinem Volke den Spruch Jahve's: kehret um zu mir, und ich werde mich zu euch kehren. Er erinnert

an die Mahnungen der früheren Propheten und an den Ungehorsam der Väter, welche den Zorn Gottes an sich erfahren hatten. Er ruft seinen Zeitgenossen zu: seid nicht wie eure Väter 1, 4., denen Gott Leid anthat, weil sie ihn erbitterten 8, 14. 7, 7—14. In diesen Tagen, wo die siebenzig Jahre, von denen Jeremia geweissagt hat, zu Ende sind 1, 12., hat Gott beschlossen, Gutes zu thun Jerusalem und dem Hause Juda's. Er verlangt von seiner Gemeinde: redet Wahrheit ein jeder mit seinem Nächsten, mit Wahrheit und mit dem Spruche zum Frieden richtet in euren Thoren, und sinnet nicht in eurem Herzen einer auf des andern Unglück und trügerischen Schwur liebet nicht, — — — die Wahrheit und den Frieden liebet. 8, 16—19. Die Gemeinde, die den Willen Gottes thut, darf den Tagen entgegensehen, wo zehn Männer von allen Zungen der Heiden zugreifen, um den Kleidzipfel eines jüdischen Mannes zu erfassen, indem sie sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist 8, 23. Die Entwicklung bis zu diesen Tagen hin wird in den sieben Nachtgesichten 1, 7—6, 8. beschrieben. Nicht mehr zürnt Jahve seinem Volke; er wird die Völker, welche Juda (oder Israel und Jerusalem 2, 2., d. i. die Bewohner des Landes und der Hauptstadt) zerstreut haben nach allen Winden hin, niederschlagen; Jerusalem soll gebaut werden als eine offene Stadt, denn diese Stadt bedarf keiner Befestigung, weil Jahve wie eine feurige Mauer sie ringsum schützend umgeben wird. So können die vielen Juden, die noch in Babel wohnen, aufgefordert werden, zurückzukehren; in Jerusalem ist Platz genug für sie, und die babylonischen Dränger werden sie nicht zurückhalten, denn ihre Macht wird gebrochen, und sie werden sich denen, die ihnen dienten, unterwerfen müssen. Wie diese Unterwerfung der Völker unter Israel zu verstehen ist, wird gleich erklärt: nämlich Jahve will in Zion wohnen, und viele Völker werden sich dann dem Jahve anschließen, und ihm zu einem Volke werden; zu diesen vielen Völkern werden auch die Babylonier gehören, nachdem das bevorstehende Gericht über sie ergangen ist Kap. 1, 7 bis 2, 17. Wie aber kann die unglückliche weil sündige Gemeinde der Hoffnung Raum geben, daß sie der eben beschriebenen Verherrlichung entgegengehe? Josua, der Hohepriester der Zeit, welcher als solcher die Gemeinde

vertritt und wie von ihrer Sünde befleckt schmutzige Gewänder trägt, wird von Jahve zu Gnaden angenommen und von ihm geehrt. Dem Josua persönlich wird die Verheißung gegeben, daß, wenn er auf Gottes Wegen geht, er sein hochpriesterliches Amt frei und ungehindert verwalten werde. Eine Bürgschaft für die Erfüllung dieser Verheißung ist die trostreiche Verkündigung, daß Jahve den Messias kommen lassen werde. Sie wird dem Josua gegeben in Gegenwart seiner Freunde, welche Männer des Wahrzeichens sind, d. h. gewährleistende Zeugen, nicht unmittelbar für die Erfüllung, sondern dafür, daß Gott, welcher sicherlich erfüllt, was er verheißt, in feierlicher Weise das Kommen des Messias zusagt. Und weil der Messias kommen wird, kann die den Tempel bauende Gemeinde auf den Beistand Gottes rechnen. Er wird an einem einzigen Tage, also ganz rasch, die Sünde des Landes tilgen, an jenem Tage, wo der Messias und das messianische Glück kommen werden, wo nach Micha 4, 4. die Gemeinde sich des vollständigsten Friedens erfreuen wird Kap. 3. Serubabel, welcher den Tempel gegründet hat, wird ihn auch vollenden, denn Jahve, der Herr der ganzen Welt, behütet den Tempelbau; alle Hindernisse werden fern bleiben, nicht durch Macht und Kraft, sondern durch seinen Geist. Die zwei Söhne des Deles, die zwei Gesalbten, die Träger des hochpriesterlichen und des königlichen Amtes in der Gemeinde, werden einst neben dem Herrn der ganzen Erde stehen, als seine Diener in seiner Kraft und unter seinem Schutze ihr Amt verwalten Kap. 4. — Die herrlichsten Verheißungen sind so der neuen Gemeinde gegeben; es kommt nur darauf an, daß das, was ihrer Erfüllung entgegensteht, die Sünde der Gemeinde und das Widerstreben der Weltmacht, fortgeräumt werde. Der Prophet schaut, wie das Land von den Sündern gereinigt und die Schuld fortgeschafft wird Kap. 5.; er schaut, wie Jahve Anstalt gemacht hat, seinen Zorn auszuschütten über die Heiden, vorzugsweise über die Völker des Nordens, die Babylonier Kap. 6, 1—8. — Das ist eine kurze Uebersicht des Inhalts der Nachtgesichte. Trotz aller Hemmungen wird das messianische Glück dem Volke, welchem Gott wieder seine Gnade geschenkt hat, zu Theil. Darauf wird zum Schlusse noch einmal nachdrücklich in dem Abschnitte 6, 9—15. hingewiesen. Als Abgesandte der Juden in Babylon

reiche Geschenke für den Tempel nach Jerusalem gebracht hatten, erhielt Zacharia den Befehl von Gott, eine Krone (wenn man die Lesart in V. 11. nicht verändern will, wozu doch kein zwingender Grund vorliegt, so wird man כִּרְצָא, was in sprachlicher Hinsicht kein Bedenken erregen kann, als Singular nehmen müssen) aus Gold und Silber anfertigen zu lassen, und sie dem Hohenpriester Josua aufzusetzen. Die Krone ist das Symbol der Herrschaft; sie wird dem Hohenpriester, dem Vertreter der Gemeinde, welchen Gott Kap. 3. zu Gnaden angenommen hat, aufgesetzt, zum Zeichen, daß der Messias kommen werde, und daß dann der begnadigten Gemeinde die Herrlichkeit und Macht, die an seine Erscheinung geknüpft sind, zu Theil werden. Unter ihm wird es sprossen, wird alles gedeihen und fröhlich wachsen, vgl. 8, 12., er wird den Tempel Jahve's, den nach 4, 9. Serubabel vollenden wird, doch erst recht ausbauen und ausschmücken, wenn in seinen Tagen die Fernewohnenden kommen und am Tempel Jahve's bauen 6, 15. Er hat königliches Ansehn und Majestät und wird als mächtiger Herrscher thronen, und dann wird auch ein Priester sein auf seinem Throne, und ein Rathschluß des Friedens wird sein zwischen beiden. Beide wirken in vollkommenster Eintracht zum Segen der Gemeinde, an deren Spitze sie stehen, und zu welcher die vielen Völker gehören, welche sich nach 2, 15. dem Jahve anschließen werden.

Die zur Zeit des Josua und Serubabel wiederhergestellte kleine Gemeinde in Juda und Jerusalem ist nach Zacharia der Anfang der verherrlichten Gemeinde. Sie darf ihrer Verherrlichung entgegensehen, denn Gott ist mit ihr. Wie Haggai verkündet Zacharia die bevorstehende Erschütterung der Völker, durch welche ihre Macht gebrochen werden soll. Die von ihrem Drucke befreiten unter den Völkern noch zerstreuten Israeliten werden dann nach Zion kommen. So wird aus der kleinen Gemeinde eine große zahlreiche. Gottes Beistand und Schutz fehlt ihr auch ferner nicht. Er sorgt dafür, daß Sünde und Schuld aus ihr entfernt werden; er wird ihr den vollkommenen König seines Reichs schenken, den längst verheißenen, den mit stärkerer Sehnsucht wieder herbeizuwünschen der Verlauf der Geschichte seit dem Auftreten des Cyrus und das schmerzliche Bewußtsein der Ohnmacht den feindlichen Nachbarn gegenüber die Israeliten

treiben mußte. Der Messias und der Hohepriester stehen an der Spitze der hochgesegneten, im fruchtbaren Lande lebenden Gemeinde, zu welcher, nachdem durch das Gericht Gottes die Macht der Heiden gebrochen ist, die vielen und starken Völker gehören.

Wenn wir hier auf die Weissagung Jes. 24—27. Rücksicht nehmen, so wollen wir dadurch, daß wir ihr diese Stelle anweisen, kein bestimmtes Urtheil über ihre Entstehungszeit abgeben. Die Verhältnisse, unter welchen sie gesprochen ist, treten nicht deutlich hervor. Eine feste Stadt ist zerstört und liegt öde; ihrer Bewohner erbarmt sich Gott nicht. Israel zwar ist auch gestraft, verstossen gewesen, aber durch die Zerschmetterung der Steine der Götzenaltäre, also durch die Ausrottung des Götzendienstes, ist seine Schuld gesühnt. Seiner Errettung und Verherrlichung darf das Volk entgegensehen; noch ist sie nicht da, und wenn auch einige darüber jubeln, daß Jahve sich jetzt in seiner Hoheit offenbare, und daß der Gerechte zu Ehren komme, so ist der Prophet von der schmerzlichen Gewißheit niedergedrückt, daß die Zeit der endlichen Entscheidung noch bevorstehe. Gott wird ein furchtbares Gericht über die unter ihren Bewohnern entweichte Erde halten, das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf der Erde heimsuchen. Dies geschieht zur Zeit seines Zorns, der Israel nicht trifft, denn dieses Volk wird aufgefordert in seine Kammer zu gehen und hinter sich die Thüre zu verschließen, sich einen Augenblick zu verbergen bis vorüber ist die Zeit des Zorns. Nachdem durch dieses über die ganze Erde ergehende Gericht die Entscheidung gebracht ist, ergreift Jahve das Regiment auf Zion's Berge und in Jerusalem. Dann ist er mit seiner Gnade seinem Volke nahe, welches vergeblich nach dem Heile rang, so lange es entfernt war von seinem Antlitz. Dann beschützt er seinen Weinberg, d. i. seine Gemeinde, und giebt nicht zu, daß ihr Friede gestört werde. Dann werden die im Norden und Süden, in Assur und Aegypten zerstreuten Israeliten nach Jerusalem zurückkommen. Wenn aber das Gericht über die ganze Erde ergehen soll und allen Völkern Untergang gedroht wird, so ist das nur dahin zu verstehen, daß die Macht der sündigen Völkerwelt ganz und gar gebrochen wird, denn nach Kap. 25, 6—8. wird Gott allen Völkern in Zion ein

Freudenmahl bereiten und hier die Hülle vernichten, die sie alle umhüllte. Er wird also den nach dem Gerichte noch übrig gebliebenen Völkerresten Theil geben an seinem Heile und wegräumen, was sie hinderte, seine Herrlichkeit zu erkennen. Dann vernichtet er auch für sie den Tod, die Summe alles Leids und aller Trauer, auf ewig und giebt ihnen ewige Freude. Fragen wir, was die Völker dazu treibt, das für sie bereitete Freudenmahl in Zion zu suchen und seines Segens theilhaftig zu werden, so werden wir dem Zusammenhange der prophetischen Anschauung gemäß wieder sagen müssen, auf der einen Seite die Erfahrung von der Macht Jahve's, den sie als Richter der Erde kennen gelernt haben, auf der andern Seite die Kunde von Israels Bewahrung unter den Schrecken des Gerichts und von dem Heile, welches der in Zion mächtig herrschende Jahve seinem Volke schenkt.

Die große Weltererschütterung, welcher Haggai entgegen sah, das Gericht über die Völker, welches Zacharia und der Verfasser von Jes. 23—27. verkündigten, kam nicht. Die schließliche Entscheidung blieb aus, und die neue Gemeinde blieb schwach und klein. Verzagttheit und Unglaube bemächtigten sich Vieler in ihrer Mitte. Zur Zeit des Maleachi, der etwa 60 Jahre nach Haggai und Zacharia auftrat, sagte man: wer Böses thut, gefällt dem Jahve, und an Sündern hat er seine Freude Mal. 2, 17., man pries die Uebermüthigen, die Trotzigen und Frevler glücklich, weil es ihnen gut ging 3, 15.; man meinte, es sei vergeblich Gott zu dienen 3, 14., und der richtende Gott komme nicht 2, 17. So redete man in frecher Weise gegen Gott und ermüdete ihn, achtete nicht auf Israels Geschichte und ehrte den Gott nicht, der sich als Vater seines Volks offenbart hatte. Die Priester kamen ihrer Pflicht nicht nach, und während, wie es in dem räthselhaften Ausspruche Jahve's 1, 11. heißt, „von Osten bis Westen mein Name groß ist unter den Völkern, und an allen Orten meinem Namen Rauchopfer und reines Speisopfer dargebracht werden, denn mein Name ist groß unter den Heiden“, ward in seiner Gemeinde und von seinen eignen Priestern sein Name entweicht. Wie sie hat auch Juda treulos gehandelt, und Greneel ist verübt worden in Israel und Jerusalem. Einer solchen Gemeinde kann das verheißene Heil nicht zu Theil werden. Gott wird plötzlich kommen und seinen Boten, den Elias, vor

sich her senden, der ihm den Weg bereiten soll. Dieser soll dahin wirken, daß die Sünder von ihrem heillosen Treiben ablassen und die Zahl der Schuldigen verringert werde, damit Gott, wenn er zum Gericht kommt, nicht das ganze Land mit dem Banne schlage und der Vernichtung Preis gebe. Der richtende Gott wird rasch alle Frebler und Sünder vernichten; sie werden in Asche verwandelt, denen aber, die seinen Namen fürchten, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit, und unter ihren Fittigen ist Heilung, und sie werden herauskommen gleichsam aus den Wohnungen der Trauer und freudig aufspringen. Maleachi beschreibt das messianische Heil und die Verherrlichung Israels nicht weiter; er redet von dem richtenden Gott, der aus Liebe zu seinem Volke, ehe er zum Gerichte kommt, den Elias sendet, und von dem Tage des Gerichts, an welchem er seine Verehrer verschonen und dann ihnen das Heil schenken wird. Damit aber Elias, wenn er kommt, ein für seine Thätigkeit vorbereitetes Volk finde, mahnt Gott durch Maleachi: gedenket der Lehre meines Knechtes Mose, mit welcher ich ihn beauftragt habe am Choreb für ganz Israel, der Satzungen und Rechte.

5. Die Epoche des Antiochus Epiphanes.

Dieser Mahnung Gottes durch Maleachi suchten die Leiter der Gemeinde seit Esra und Nehemia Folge zu geben, vgl. Neh. 10 ff. Unter der Herrschaft der Perser und später der griechischen Könige gestaltete sich eine nach innen durch das Streben das alte Gesetz treu zu befolgen geeinigte und deshalb nach außen festgeschlossene Gemeinde, welche, wenn sie auch zunächst auf Selbstständigkeit und äußere Macht verzichten mußte, an der Hoffnung festhielt, daß die alten Verheißungen an ihr in Erfüllung gehen und das messianische Heil kommen werde. Sie harrete der großen Thaten Gottes, auf welche die Weissagung hinwies; sie wollte durch des alten Gesetzes Erfüllung die schließliche Entscheidung, an welche die Verherrlichung der treuen Gemeinde geknüpft war, herbeiführen. In ihr war der Glaube lebendig, daß gerade in der Zeit der größten Noth Gott mit seiner Hülfe eingreifen und der treuen Gemeinde den Sieg verschaffen werde über alle ihre Feinde.

Eine solche Zeit der größten Noth war die des Antiochus

Epiphanes, wo der heftigste Kampf zwischen Israel und der Weltmacht entbrannte.

Der Verfasser des Buches Daniel beschreibt diesen Kampf und weissagt, indem er die alte Weissagung in neuer Form seinen Zeitgenossen nahe bringt, von seinem Ausgange. Ihm ist der Verusf geworden, die verfolgte Gemeinde zu kräftigen in diesem Kampfe für ihre höchsten Güter, für ihren Glauben und den väterlichen Gottesdienst, sie zu trösten und sie zur Treue und Beharrlichkeit zu ermahnen durch die Hinweisung auf die nahe Entscheidung durch Gott selbst und auf die Nähe des göttlichen Heils. Wir verweisen auf die umsichtige und überzeugende Beweisführung Bleek's, „die messianischen Weissagungen im Buche Daniel“, (in diesen Jahrbüchern 5. Band 1. Heft) wenn wir ohne weitere Begründung unsere Ansicht dahin aussprechen, daß im Buche Daniel die messianische Erwartung unmittelbar an die Unternehmungen des syrischen Königs Antiochus Epiphanes gegen das jüdische Volk und den Jahvedienst geknüpft ist, und daß als das letzte der vier dem messianischen Reiche vorhergehenden weltlichen Reiche die griechisch-macedonische Monarchie mit den daraus hervorgegangenen Reichen, insbesondere dem seleucidischen in Syrien und dem ptolemäischen in Aegypten beschrieben wird. Will man den Weltherrscher, der den letzten die Entscheidung herbeiführenden Kampf gegen die Gemeinde Gottes unternimmt, den Antichrist nennen, so ist nach dem Buche Daniel Antiochus Epiphanes der Antichrist; einen anderen Antichrist kennt dieses Buch nicht.

Die kritische Frage, wann das Buch Daniel geschrieben ist, berühren wir hier nicht; auch gehen wir auf eine Erklärung der chronologischen Angaben nicht ein, welche sämmtlich auf die dem Verfasser des Buches durch den Engel gewordene Offenbarung sich stützen, daß in der Epoche des Antiochus Epiphanes die 70 Jahre der Dienstbarkeit, von denen Jeremia einst geweissagt hat, zu Ende gehen. Unsere Aufgabe ist hier nur, uns zu vergegenwärtigen, was das Buch Daniel über das messianische Glück und die Verherrlichung Israels weissagt. —

In den Tagen der letzten Könige des vierten Reiches wird Gott ein Reich aufrichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört wird und dessen Herrschaft einem anderen Volke (etwa einer

fünften Weltmacht) nicht überlassen wird; es wird zermalmen und vernichten alle anderen Reiche, und es selbst wird ewig bestehen 2, 44. — Nachdem das vierte Thier (gleich dem vierten Reiche in Cap. 2.) durch den richtenden Gott vernichtet ist, kommt einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn, und ihm wird das Reich über alle Völker für alle Ewigkeit übergeben 7, 13 ff.; die Heiligen des Höchsten, die Israeliten, werden das Reich empfangen und sie werden es besitzen in alle Ewigkeit B. 17.; das Reich und die Herrschaft und die Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel werden gegeben dem Volke der Heiligen des Höchsten, sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle die Herrschaften werden ihm dienen und gehorsam sein B. 27. — Cap. 8. wird B. 14. die Rechtfertigung des Heiligthums, d. i. zugleich der Anbruch des messianischen Heils, unmittelbar nach dem Untergang des Antiochus Epiphanes, der nicht durch Menschenhand zermalmt wird, geweissagt. — Cap. 9. Die siebenzig Siebente, deren Ablauf mit dem Ablauf der Epoche des Endes, d. i. der Epoche des Antiochus Epiphanes, zusammenfällt, sind bestimmt um ewige Gerechtigkeit herbeizuführen, welche an dem Volke Israel nach Vergebung seiner Schuld auch in den äußerlich glücklichen Zuständen des Volks offenbar wird, und um die Weissagung des Jeremia von den 70 Jahren zu bestätigen, und zu salben ein Allerheiligstes, d. i. den Brandopferaltar, und damit zugleich den von Antiochus Epiphanes entheiligten Tempel zu weihen. Die Unterdrückung des Jahrbienstes wird also aufhören; mit seiner Wiederherstellung ist nach der Weissagung unseres Buches der Eintritt der messianischen Zeit verbunden. Antiochus Epiphanes wird plötzlich fortgerafft; bis zum Ablauf seiner Epoche wird die Heimsuchung durch Kriege fort dauern. — Nachdem 11, 21—35 und wiederum 36—45 ausführlich von den Kriegen des Antiochus Epiphanes und der Bedrückung der Gemeinde durch ihn geredet ist, heißt es am Schlusse von B. 45., „und er wird kommen zu seinem Ende ohne Errettung“. Die Zeit dieses Königs ist für die Gemeinde die Zeit der Trübsal, und niemals früher ist sie von so schweren Leiden heimgesucht, aber sie ist auch die Epoche der Entscheidung, also zugleich die Zeit der Errettung und Erlösung des damaligen Volkes 12, 1. Und viele der im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, d. i. die ge-

storbenen Israeliten, welche ein nicht kleiner Theil der gestorbenen Menschen sind, werden erwachen, sowohl die Frommen als die Frevler und Abtrünnigen, damit die ersteren des messianischen Heiles zugleich mit den bei seinem Eintritt noch lebenden, zur Theilnahme an diesem Heile bestimmten Volksgenossen sich erfreuen, die letzteren zu ihrer ewigen Schmach und als warnendes Beispiel davon ausgeschlossen werden; vor allen ausgezeichnet stehen dann die treuen Lehrer da, welche in der Zeit des Abfalls sich bewährt hatten V. 2 und 3. Dann geht auch zu Ende die Zerstreuung eines Theiles des heiligen Volkes V. 7., denn in der messianischen Zeit wird die alte Weissagung von der Vereinigung der in den Ländern der Heiden zerstreuten Israeliten mit der begnadigten und erlösten Gemeinde im Lande Palästina erfüllt werden. —

Wenn Cap. 7, 13. der mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn Kommende der Messias ist (und nur an dieser Stelle würde im Buche Daniel von ihm die Rede sein), so wird auf sein nahes Verhältniß zu Gott in ganz eigenthümlicher Weise hingewiesen und außerdem nur gesagt, daß ihm die Herrschaft übergeben werde. Wie er für sein Volk und zur Gründung des göttlichen Reiches wirkt, wird nicht beschrieben, und ganz dieselbe Herrschaft und dieselben Ehren, die ihm V. 14. zugesichert sind, werden den Heiligen des Höchsten, d. i. den Israeliten verheißen. Die Zeit der Verherrlichung der Gemeinde beginnt mit ihrer Erlösung von dem Drucke des Antiochus. Errettet werden alle, die aufgeschrieben sind im Buche, d. h. alle die, welche nach Gottes Willen und Fügung die Erlösung der Gemeinde erleben und der erlösten Gemeinde angehören werden. Den vielen Abtrünnigen und Frevlern hingegen kann, was freilich nicht ausdrücklich gesagt wird, das Aufhören der Verfolgung der treuen Gemeinde nur Schmach bringen. Der kleinen von dem Drucke der Weltmacht erlösten treuen Gemeinde, welche in dem nach furchtbarer Entweihung erneuerten Tempel ihrem Gott nach der Väter Weise dient, werden dann weitere Gnadenereignisse Gottes zu Theil. Sie erhält ihren ersten Zuwachs durch die Auferweckung der gestorbenen Israeliten, von denen ein Theil aufersteht zur Theilnahme an der Seligkeit und dem ewigen Leben der Erlösten, der andere bestimmt ist zu ewiger Schmach.

So leben neben einander die Erlösten und die Abtrünnigen, diese als ein warnendes Beispiel göttlicher Strafe. Den zweiten Zuwachs erhält die Gemeinde dadurch, daß die in den Ländern der Heiden zerstreuten Israeliten sich ihr anschließen. Die erlöste Gemeinde wird so größer und größer. Aber noch weiter soll sie sich ausdehnen. Denn der Stein, welcher das Bild zerschlagen, wird zu einem großen Berge und erfüllet die ganze Erde 2, 35. Gott giebt dadurch, daß er in dem Kampfe zwischen der Gemeinde und der Weltmacht, die ihr in Antiochus Epiphanes entgegentrat, gegen die Weltmacht entschieden hat, den thatsächlichen Beweis, daß alle Anstrengungen dieser, die Ausführung seines Rathschlusses zu hindern, vergeblich sind. Die Weltmacht ist gerichtet, und Israel braucht sie nicht mehr zu fürchten. Das Reich Gottes wird alle Reiche der Welt zermalmen und vernichten. Fragen wir, auf welchem Wege die Gemeinde Gottes die ihr zugesicherte Herrschaft und Herrlichkeit erlangen wird? so giebt uns das Buch Daniel auf diese Frage keine bestimmte Antwort. Aber in der Erzählung Cap. 2—6 weist es darauf hin, wie Gott den treuen, an seinen Geboten festhaltenden Israeliten beisteht, und wie die heidnischen Herrscher sich gedrungen fühlen, die Herrlichkeit des Gottes, der seine Befenner unter den Heiden aus den größten Gefahren errettet, anzuerkennen; wie Gott den Daniel befähigt, als Lehrer der heidnischen Könige aufzutreten und ihnen den Rathschluß Gottes zu enthüllen, und wie sie auf seine Belehrung lauschen und ihren Lehrer ehren; wie Gott menschlichen Stolz und Vermessenheit bestraft und dem niedrigsten der Menschen die Herrschaft zu geben vermag. Wir werden, wenn auch die Erzählungen in Cap. 2 bis Cap. 6 noch in anderen Beziehungen Trost und Mahnung den Zeitgenossen des Verfassers darbieten, in der Geschichte des Daniel und seiner Freunde das ermuthigende Vorbild dessen erkennen können, was in höherem Grade und in umfassenderer Weise in dem Verhältnisse der erlösten treuen Gemeinde zu den Heiden und den heidnischen Herrschern hervortreten wird. So werden wir annehmen dürfen, daß dem Verfasser des Buches Daniel derselbe Weg zur Verherrlichung vorschwebt, der Jes. 40—66 beschrieben ist. Israels Beruf ist es, Lehrer der Völker zu sein durch Beispiel und Wort; im Auftrage Gottes demüthig arbeitend, in Treue sich bewäh-

rend, aus allen Gefahren durch seinen Gott errettet, wird Israel den Völkern der Erde und ihren Herrschern die Erkenntniß Gottes bringen; und diese werden sich sehnen, den Gott, der in Israel als Heiland und Retter sich offenbart, als ihren Gott anzuerkennen; sie werden sich willig seinem Reiche unterwerfen und dann des Segens dieses Reiches theilhaftig werden. Dadurch gelangt Israel zur Herrschaft und Herrlichkeit, daß die Völker seine Hoheit anerkennen und, um ihren Dank zu bezeugen, ihm die höchsten Ehren nicht vorenthalten. Wie die treuen Lehrer ausgezeichnet dastehen in der erlösten Gemeinde Dan. 12, 3., so wird Israel als Lehrer der Völker ausgezeichnet dastehen unter den Völkern.

Wie die anderen nachexilischen Propheten, so hält auch der Verfasser des Buches Daniel daran fest, daß die aus der babylonischen Gefangenschaft befreite Gemeinde der Anfangspunkt der verherrlichten Gemeinde der Weissagung ist. Mit ihr werden sich zur Zeit ihrer Verherrlichung die in der Zerstreuung noch lebenden Israeliten vereinigen. Von einer neuen Gefangenschaft dieser Gemeinde, von einem neuen Exil und einer Rückkehr aus diesem Exile redet er nicht. Auch in der neutestamentlichen Apocalypse kommt keine Weissagung von einer Rückkehr des Volkes Israel ins Land Palästina vor. Erst in den späteren Apocalypsen, welche, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Weissagung in den verschiedenen Zeiten, die hervortretenden Züge der gesammten alten Weissagung sich aneignen, wird wieder von einer einstigen Rückkehr des Volkes geweissagt. Die Apocalypse des Esra Cap. 13 spricht von einer Rückkehr der 10 Stämme, das Testament der 12 Patriarchen von einer Rückkehr Israels aus der Zerstreuung, Levi Cap. 14—18 und sonst.

Gott kam mit seiner Gnade seinem Volke nahe in der Zeit des Antiochus Epiphanes. Die unterdrückte Gemeinde erhob sich unter Mattathias und seinen Söhnen; die kleine Anzahl der treuen Israeliten erfocht einen Sieg nach dem andern über mächtige Heere; sie setzte sich wieder in den Besitz Jerusalems und des entweihten Tempels. Die Gemeinde konnte wieder nach dem alten Gesetze ihrem Gott dienen, ihr ward der Sieg über die Weltmacht. Der Verlauf der Geschichte in den ersten Jahren der Erhebung der Gemeinde bestätigte die Weissagung

des Buches Daniel. Wenn der weitere Verlauf der Geschichte ihr nicht entsprach, so mußten die Frommen in der Gemeinde, denen das Wort der Weissagung ein lebendiger Besitz blieb, sich sagen, daß die Gemeinde an ihrem Theile versäumt habe, die ihr sichtbar nahe getretene Gnade Gottes recht zu ergreifen und immer neuer Gnadenerweisungen Gottes sich würdig zu machen. Die Schuld lag nicht an der Weissagung, wenn das Reich Gottes nicht so rasch und nicht in der Weise kam, wie sie verkündigt hatte, die Schuld lag an der Wirklichkeit, die hinter der Weissagung zurückblieb. Daneben behält aber wiederum das Wort seine Geltung: Zeit oder Stunde hat der Vater seiner Macht vorbehalten.

In der übersichtlichen Darstellung der Weissagung des alten Testaments über die Entwicklung des Reiches Gottes bis zur Verherrlichung Israels haben wir die Weissagungen in den geschichtlichen und dichterischen Büchern nicht mit in Betracht gezogen, aber in ihnen wird auch kein Zug angetroffen werden, der nicht in dem Zusammenhang der prophetischen Anschauung, wie wir sie aus den Büchern der Propheten kennen lernen, seine Stelle finden und aus ihm seine genauere Erklärung gewinnen könnte.

Unsere Aufgabe ging dahin, nachzuweisen, daß der Verlauf der Geschichte Israels uns nicht gestattet, die einzelnen Weissagungen über die Wiederherstellung und die Reichsherrlichkeit dieses Volks, wie sie von den Propheten in den verschiedenen Zeiten verkündigt sind, als solche festzuhalten, und anzunehmen, daß auf ihre Erfüllung die der Verwirklichung und der vollen Ausgestaltung des Reiches Gottes entgegenharrende christliche Gemeinde noch zu warten habe. — In unserem ersten Theile erinnerten wir daran, daß nach klaren Aussprüchen des alten Testaments das Verhältniß der einzelnen Weissagung zu der Erfüllung nicht als ein starres, unabänderlich feststehendes gedacht werden darf. Die Schrift lehrt nicht, daß jede einzelne Weissagung erfüllt werden muß. Es steht nicht so, daß wir entweder den Buchstaben der Weissagung verschlügen müssen, um ihre Erfüllung in der Geschichte nachzuweisen, oder auf die noch bevorstehende Erfüllung aller der Weissagungen warten müssen, die,

wenn sie in ihrem thatsächlichen Bestande anerkannt werden, bis jetzt nicht erfüllt sind. Vielmehr dürfen wir gar nicht von der Voraussetzung ausgehen, jede einzelne Weissagung habe ihre Erfüllung gefunden oder werde sie noch finden. Denn, wenn es sich um das Verhältniß der Weissagung zur Geschichte handelt, sind die Sünde und Unempfänglichkeit des Volkes Israel sowohl als auch der heidnischen Völker mit in Rechnung zu bringen, welche das ihnen von Gott zu einer bestimmten Zeit dargebotene und von seinen Propheten verkündigte Heil verschmähten. Zunächst für ihre Zeitgenossen zu wirken sind die Propheten berufen. Alles, was die geschichtliche Gegenwart darbot, setzten sie in Beziehung zu dem Reiche Gottes und seine endliche Verwirklichung. Sie warnten die Sünder und suchten sie zu bekehren, sie trösteten die Verzagten und die unter dem Drucke der sündigen Welt Leidenden, indem sie von der Herrlichkeit, die einst offenbar werden würde, zeugten. Sie alle verkündigten das nahe Heil; sie alle schauten unmittelbar nach den nächsten großen Thaten Gottes in dem Volke Israel und in der Völkerwelt die schließliche Entscheidung, so daß für ihre Anschauung das Ende der Tage nicht durch eine lange Reihe ganz neuer geschichtlicher Entwicklungen und durch weite Zeiträume von der Zeit, in welcher sie lebten, getrennt war. Daher beschreiben die einzelnen Propheten das Kommen des Reiches Gottes nach Maßgabe und gleichsam in dem Rahmen der geschichtlichen Bedingungen, welche jedesmal in ihrer Zeit vorhanden waren. In dieser Begrenzung des Horizonts der Weissagung durch die Geschichte sehen wir keinen Mangel, den wir etwa durch willkürliche Umdeutung der prophetischen Reden wegzuschaffen uns bemühen müßten. Vielmehr gerade dadurch, daß die Propheten mit ihrer Weissagung in die Gegenwart hineingreifen, und gerade dadurch, daß es ihnen vergönnt war, in ihrer menschlich und irdisch geordneten Umgebung mit klarem Blick den Rathschluß Gottes und seine Gedanken zu erkennen, und den weiteren Verlauf der Geschichte zu enthüllen, wie er sich, wenn die Menschen auf die Thaten Gottes achten und seinem Willen gemäß sich verhalten, gestalten wird, gerade dadurch erhielt die Prophetie in Israel ihren lebendigen und in immer neue Formen eingehenden Inhalt, ihre unerschütterliche, feste sittliche Grundlage und damit zugleich ihre bleibende

Bedeutung. Beschreiben aber die einzelnen Propheten jedesmal den Weg von ihrer Gegenwart aus bis zu dem endlichen Ziele nach Maßgabe der geschichtlichen Bedingungen, unter welchen sie wirkten, so würde die Annahme, daß wir der Erfüllung der bestimmten einzelnen Verheißungen eines Joel, eines Jesaja oder irgend eines anderen Propheten in einer noch zukünftigen Geschichte des Volkes Israel entgegenzusehen hätten, die Forderung in sich schließen, daß die gesammte Geschichte der Offenbarung und des Reiches Gottes, ja die gesammte Geschichte der Menschheit wiederum zurückkehren müsse zu den Zuständen und den Verhältnissen der Völker zu einander, welche zur Zeit der einzelnen Propheten vorhanden waren. — Redeten die Propheten in sehr verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen geschichtlichen Bedingungen von dem Kommen des Reiches Gottes und der damit zusammenhängenden Verherrlichung Israels, so muß auch die Weissagung ihre Geschichte haben. In unserem zweiten Theile haben wir zunächst die Frage zu beantworten gesucht: welche Momente auf die verschiedene Gestaltung der Weissagung eingewirkt haben? Daran knüpfte sich die Nachweisung, daß wir uns der geschichtlichen Betrachtung der Weissagung gar nicht entziehen können, wenn wir es anders nicht von vornherein darauf anlegen, ihren bestimmten Inhalt zu verflüchtigen. Wir haben dann aus der langen Reihe von Weissagungen aus den Jahrhunderten von Joel an bis zur Epoche des Antiochus Epiphanes immer diejenigen der einzelnen Propheten zusammengestellt, in welchen von dem Ausgang der Geschichte Israels und dieses Volkes Verherrlichung, von seiner einstigen Stellung zu den Völkern der Erde und von der Theilnahme dieser an dem Gottesreich geredet wird. Dabei gingen wir von der Voraussetzung aus, daß die Weissagungen der einzelnen Propheten jedesmal zusammen ein mehr oder weniger vollständiges prophetisches Gemälde bilden, dessen allerdings oft nur in ihren äußersten Umrissen hervortretende Züge geeinigt werden durch ihre gleichmäßige Beziehung sowohl auf die Persönlichkeit des Propheten und die prophetische Aufgabe seiner Zeit, als auch auf den jedesmaligen Stand des in seinen Reimen doch schon vorhandenen Reiches Gottes in Israel, und auf die für seine weitere Entwicklung in Betracht kommenden Verhältnisse der jedesmaligen

Gegenwart. Im Ganzen wird sich die Richtigkeit dieser Voraussetzung bewährt haben, wenn auch nicht selten die vereinzeltten Züge erst durch die Ergänzung anderer Züge, die wesentliche Theile der prophetischen Gesamtanschauung sind, zu einem vollständigeren Bilde zusammengeschlossen werden konnten. Welcher Reichthum, welche Mannichfaltigkeit, welche Verschiedenheit in diesen Weissagungen! Und wie so oft tritt in den Weissagungen der einen Zeit eine Verheißung als der Mittelpunkt aller anderen hervor, welche in denen einer anderen Zeit mehr im Hintergrunde steht oder ganz fehlt! Wir erinnern nur an die Verheißung des Messias aus David's Geschlechte und an die von der Rückkehr Israels in das Land seiner Heimath. Aber in wie viele Gestalten auch die eine Weissagung vom Heile eingeht, und wie viele Gemälde von der Herrlichkeit derer, die es ergreifen, uns vorgeführt werden, immer wird festgehalten, daß das Kommen des Heils abhängig ist einmal von den Thaten Gottes, sodann von dem Verhalten der Menschen. Das gilt gleichmäßig für Israel und für die Völkervelt. Für Israel, denn Gott will das sündige Volk durch seine Gerichte läutern und reinigen, dann seiner Sünden nicht mehr gedenken, es mit sich versöhnen und mit seiner Gnade ihm nahe bleiben; er will einen neuen Bund mit ihm schließen, sein Gesetz in das Herz der Israeliten schreiben, und will ihr Gott sein und sie sollen sein Volk sein; kurz er will ein neues göttliches Leben in ihnen schaffen, sei es unmittelbar in Allen durch Ausgießung seines Geistes, sei es durch seinen Messias, in dem es zuerst zur vollen Erscheinung kommt, und durch den es festen Bestand in der erneuerten Gemeinde gewinnt, und dann will er dieses neue Leben schützen und erhalten, indem er entweder selbst Alles, was der ungestörten Entfaltung desselben hindernd in den Weg treten könnte, wegräumt und fernhält, oder seine Gemeinde und seinen Messias mit den Gaben und Kräften ausrüstet, die sie befähigen, es wegzuräumen und fern zu halten. Aber er verlangt auch von Israel, daß es seine Gesetze halte und sich übe seinen Willen zu thun, damit es fähig werde, seine Gnade zu empfangen und bereit sei, dem Wirken des Geistes, wenn er ausgegossen wird, Raum zu geben, und das göttliche Leben sich anzueignen. Für die Völkervelt, denn Gott zeigt den Völkern seine große Thaten und offenbart sich ihnen in

seiner Majestät; er hält Gerichte über sie, vernichtet ihre Götzen, macht ihre Weisheit zu Schanden und legt ihnen den Wunsch nahe, den festen Halt zu suchen, den nur er geben kann; dem Cyrus schenkt er Siege über Siege, damit er seinen Namen erkenne; den Aegyptern will er nach den Gerichten über sie als Heiland und Retter sich offenbaren; anderen Völkern will er seine Herrlichkeit zeigen, kurz in verschiedener Weise will er sie dahin führen, daß sie die Wege seines Volkes lernen und daß sie nach Jerusalem kommen, um dort nach den Pfaden Gottes zu fragen; aber er verlangt von ihnen, daß sie auf seine Thaten achten und ihm gehorchen, denn nur die solches thun, sollen erbaut werden unter seinem Volke, hingegen über die hartnäckig Widerstrebenden und über die in der Feindschaft gegen ihn Beharrenden wird das Gericht ergehen zur Vernichtung. Und hier ist der Ort, wo wir noch einmal auf die Aufgabe Israels den Völkern der Erde gegenüber hinweisen müssen. Von Jerusalem soll ausgehen Unterweisung und das Wort Jahve's; durch Israel will Gott sein Heil gründen, und dieses Volk hat er berufen, das Licht der Heiden zu sein; als sein Knecht soll es in Treue und Hingebung, in Demuth und Geduld unter allen Leiden und im Tode sich bewähren und nicht ermatten bis es den Völkern das Heil gebracht hat. Dem Knechte, welcher seinem Berufe nachkommt, werden die Könige der Erde dienen und die Völker sich unterwerfen. Allerdings wird nur Jes. 40—66. von diesem Knechte und seiner einstigen Verherrlichung geredet; aber die Unterweisung, die von Zion ausgehen soll, werden wir uns doch auch als eine solche denken müssen, welche durch die Vermittelung Israels den Völkern wird, und da die Herrschaft über die Völker, welche den Israeliten in Aussicht gestellt wird, in unzertrennlicher Verbindung mit dem Kommen des Reiches Gottes steht, so werden wir annehmen müssen, daß sie zu Stande kommt durch ihre Thätigkeit für die Ausbreitung des Reiches Gottes und in diesem Reiche.

Israel ergriff das Heil nicht, so oft es diesem Volke auch nahe gebracht war; es löste also auch in der Völkermwelt die ihm gewordene Aufgabe nicht. Daher sind die Weissagungen, die sich auf das Kommen des Heils und die damit verbundene Herrlichkeit beziehen, an diesem Volke nicht in Erfüllung gegangen.

Viele Weissagungen aber, welche in dem ganzen Zusammenhange der Aussprüche über Israels künftige Herrlichkeit ihre feste Stelle haben, sind nach dem klaren Zeugnisse des neuen Testaments durch die Erscheinung des Herrn und durch die Gründung seiner Gemeinde erfüllt. Christus ist der Messias und der rechte Hohepriester. Er ist der Knecht Gottes, und was die Weissagung hinstellte als Aufgabe und Beruf des Volkes Israel ist seine Aufgabe und Beruf geworden. Indem er den Aposteln den Auftrag giebt: gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie, hat er ihnen und der christlichen Gemeinde die Vollmacht gegeben, die Unterweisung, die von Zion ausgehen soll, allen Völkern zu bringen. Er hat das Reich Gottes gegründet; durch Sündenvergebung und Mittheilung des Geistes sind die an ihn glauben des göttlichen Lebens theilhaftig geworden. Seine Gemeinde ist das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums; sie ist das wahre, das geistige Israel. Sie hat das erhalten, was nach der alttestamentlichen Weissagung die Bedingung für das Kommen des Heils und für die Verherrlichung Israels ist; sie ist also der Träger geworden aller Verheißungen, welche sich auf die endliche Vollenbung und Ausgestaltung des Reiches Gottes beziehen, und ihre Geschichte muß die Fortsetzung der Heilsgeschichte, die im alten Testamente begonnen hat, bis zu ihrem endlichen Ziele sein. In diese Gemeinde ist ein großer Theil von denen, die auch Abrahams Kinder nach dem Fleische waren, übergegangen. Wie könnte man sagen, die alttestamentliche Weissagung von Israels Herrlichkeit bestehe noch fort, und werde einst in Erfüllung gehen an dem Theile des alten Israels, der bis jetzt das Heil in Christo verschmäht hat? Dieser Theil des alten Volkes, von welchem nach des Herrn Wort das Reich genommen wird, ist gar nicht mehr das Israel der Weissagung des alten Testaments. Auch ohne ein genaueres Eingehen auf die Aussprüche des Apostels Paulus, in welchen von der Zukunft dieses Theiles des alten Volkes geredet wird, werden wir leicht erkennen, daß sie ihm nicht die Aufgabe zuweisen, welche die Weissagung des alten Testaments dem Volke Israel zugewiesen hat. Das ist aber, wie wir hoffen, das feste Ergebniß unserer Betrachtung der alttestamentlichen Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit, daß sie

in einem unauflöslichen Zusammenhange steht, wie mit der Geschichte des vorchristlichen Israels, so auch mit der Aufgabe, welche dieses Volk zu lösen berufen war.

Schelling und Franz Baader.

Von Professor Dr. J. Hamberger in München.

Ein philosophisches System darf so wenig geradezu als der Grund der in einem gewissen Zeitalter herrschenden Denkweise und der demselben eigenthümlichen Auffassung der religiösen Wahrheiten angesehen werden, daß man vielmehr ersteres in der Regel nur als ein Ergebniß der letztern zu betrachten hat. Gleichwohl üben philosophische Systeme eine nicht unbedeutende Einwirkung auf die Zeit aus, welcher sie angehören. Dadurch nämlich, daß gewisse geistige Strömungen in ihnen ihre bestimmte Gestalt, Form und Gliederung gewinnen, steigert sich deren Kraft: eine Rückwirkung des Hervorgebrachten auf das Hervorbringende ist hier, wie anderwärts, nicht zu verkennen. Doch wird die nämliche Formung und Fixirung einer gewissen Geistesrichtung auch dazu dienen können, sich dieser selbst um so leichter wieder zu entledigen, sie um so entschiedener wieder aufzugeben und zu überwinden, falls sie sich als unbefriedigend erweist: gerade die Bestimmtheit ihrer Fassung wird sie um so eher als verwerflich erscheinen lassen. Schon aus diesem Grunde sollte sich der Theologe der Bekanntschaft mit den jeweiligen philosophischen Lehrsystemen nicht entschlagen: zum Behuf der Befreiung seines Geistes von einer Denkweise, die nur einer gewissen Zeitperiode angehört, sowie zum Behuf der reinen und lauteren Auffassung der ewigen Wahrheit, wie sie im Schriftworte vorliegt, ist ihm dieselbe unentbehrlich. Noch dringender wird aber für ihn die Aufforderung zu einem eingehenden Studium und zur sorgfältigsten Prüfung bei solchen philosophischen Systemen, deren Urheber, tief durchdrungen von der Realität der Lehren und Thatfachen der Offenbarung, nur dann in ihrem wissenschaft-

lichen Streben sich selbst genug gethan zu haben glauben, wenn eben jener große Inhalt in dem von ihnen errichteten Lehrgebäude unverkürzt und unverändert seine Stelle finden kann. Völligen Einklang, völlige Harmonie in all' seinem Denken und Vorstellen zu gewinnen, ist ein unabweisbares Bedürfniß des menschlichen Geistes, und wohl niemals machte sich der Gegensatz der so mannigfach sich durchkreuzenden Gedanken, selbst auch bei gläubigen Seelen, in so schmerzlicher Weise fühlbar, als in unsern Tagen. Die Aussicht auf die Lösung und Ausgleichung dieses innern Gegensatzes sollte daher wohl mit der lebhaftesten Freude begrüßt werden.

Eben diesem großen Ziele nun strebten in der jüngst verflossenen Zeit zwei gewaltige Denker, Schelling und Franz Baader, mit aller Kraft ihres Geistes entgegen, und ihre beiderseitigen Leistungen liegen uns, zwar noch nicht vollständig, aber doch bereits in solchem Umfange vor, daß sich das eigentliche Wesen ihrer philosophischen Lehren bereits mit voller Bestimmtheit erkennen läßt, in den von dem Sohne des Einen ¹⁾ und von dem vornehmsten Schüler des Andern ²⁾ unternommenen Gesamtausgaben ihrer Werke vor. Nicht so leicht aber ist es, in ihren Systemen sofort diejenigen Punkte ausfindig zu machen, von welchen aus sich Licht über ihre ganze Denkweise verbreitet. Eine Anleitung hiezu, wie sie in den nachfolgenden kurzen Erörterungen von Seite eines Schülers der beiden Männer, der eine ganze Reihe von Jahren deren persönlichen Unterricht zu genießen das Glück hatte, dargeboten werden soll, wird vielleicht von vornherein einiges Vertrauen auf ihre Richtigkeit und Zuverlässigkeit in Anspruch nehmen dürfen. Wenn aber Schelling bis jetzt eine weit ausgedehntere Wirksamkeit, als Baader, geübt hat, so wird man es wohl für angemessen erachten, wenn wir den Blick hauptsächlich den Leistungen Schelling's in den zwei Hauptperioden seiner philosophischen Thätigkeit zuwenden und auf dasjenige, was Baader zu verdanken ist, nur als auf ein nothwendiges Complement oder auch Correctiv des durch Schel-

¹⁾ Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg. J. G. Cotta'scher Verlag. 1856 ff.

²⁾ Franz von Baader's sämtliche Werke, herausgegeben von Dr. Franz Hoffmann. Leipzig. Verlag von Herrmann Bethmann. 1851 ff.

ling zu Tage Geförderten hinweisen. Unser nächster Gegenstand wird demzufolge sein müssen:

I. Schelling's Naturphilosophie und deren Folgen für die Wissenschaft überhaupt und für die Theologie insbesondere.

Ist es überhaupt Aufgabe der Philosophie, das Räthsel der Welt zu lösen — damit, daß sie die letzten Prinzipien ausfindig macht, welche aller und jeder Wirklichkeit zu Grunde liegen und den Hervorgang der letztern aus erstern nachweist: so ging Schelling bei jenem Bemühen in der ersten Hauptperiode seines Philosophirens von der absoluten Einheit oder Identität als Indifferenz oder Gleichmöglichkeit von Subjekt und Objekt, Idealem und Realem, Geist und Natur aus. Durch Kant's kritischen Geist war die Unhaltbarkeit der aus der Leibniz-Wolffischen Lehre hervorgegangenen Popularphilosophie nachgewiesen worden, welche sich ¹⁾ in einem Dualismus von Geist und Natur befangen zeigte. Wenn aber Kant hiebei zur Annahme gelangt war, daß der Geist in der Art seiner Vorstellungen von den Dingen außer ihm unabhängig und von deren Wesen selbst geschieden sei, so hatte Fichte noch einen Schritt weiter gethan und das Wesen der Dinge außer dem Geiste völlig geläugnet, die Natur für eine bloße Schranke des Geistes erklärt, welche er als erkennendes Wesen sich selbst setze und die er als handelndes Wesen durchbrechen solle. Mit dieser Abläugnung der Realität der Natur konnte sich Schelling unmöglich befreunden, zugleich aber auch den von Kant angebahnten und dann von Fichte durchgesetzten Idealismus, vermöge dessen allein die Freiheit gesichert schien, doch nicht wieder aufgeben. Sofern Fichte in seiner absoluten Subjektivitätslehre nicht von dem

¹⁾ Leibniz selbst war keineswegs im Dualismus von Geist und Natur befangen: seiner Monadenlehre zufolge war ihm die Materie nichts als Kräftemasse. Erst bei Wolf und seinen Nachfolgern verlor sich jene lebendigere Naturanschauung, welche uns bei Leibniz so wohlthätig anspricht. Kant aber ließ bekanntlich die Materie wieder durch bewegende Kräfte sich erzeugen. Das Innere der Materie, lehrte er, sei wohl gar nicht materiell und also dem Geiste viel gleichartiger, als man gewöhnlich dafür halte. Doch gelangte dieser Gedanke erst durch Schelling zu allgemeinerer Anerkennung.

empirischen Ich, sondern vielmehr von der unendlichen reinen Thätigkeit, welche sich als eine zahllose Menge besonderer Ichheiten setze, ausgegangen war, hatte er dasjenige, was nun durch Schelling vollführt werden sollte, bereits näher vorbereitet. Schelling stellte nämlich Fichte's idealem Prinzip, als der reinen lauteren Quelle aller freien Thätigkeit ein reales Prinzip, als die reine lautere Quelle der Natur gegenüber und versenkte diese beiden in einen allgemeinen Urgrund, in eine absolute Einheit oder Identität. In dieser als solcher sind die Subjektivität und die Objektivität völlig in einander verückt, Geist und Natur, Ideales und Reales bestehen in ihr als solcher noch in völliger Ruhe, in einem stillen Frieden; doch kann sich außerhalb ihrer wahren Wesenheit d. h. in ihrer Erscheinung eine quantitative Differenz, ein Uebergewicht der Subjektivität oder der Objektivität geltend machen. Diese ihre Erscheinung ist das Weltall, das ewig ist, wie sie selber, und in dem alles Einzelne, weil sich in ihm eben die absolute Identität darstellt, zwar nicht absolut, aber doch in seiner Art als unendlich betrachtet werden muß ¹⁾.

Diese philosophische Lehre, welche, bei dem überschwänglichen Reichthum ihres Prinzipes und dessen Entwicklungsfähigkeit, über das Wesen der Natur und ihre mannichfaltigen Erscheinungen und Produkte, wie über das Wesen des Geistes und dessen Entwicklung im Lauf der Geschichte die befriedigendsten Aufschlüsse verhieß und auch diese beiderseitigen Gebiete nicht mehr in starrer Geschiedenheit, vielmehr in lebendiger Beziehung auf einander zu erfassen gestattete, wurde gleich bei ihrem Entstehen mit der höchsten Freude und lebhaftesten Begeisterung aufgenommen. Zunächst mußte sie, da die absolute Identität als solche den Charakter der Unendlichkeit an sich trägt, und dieser Unendlichkeit die an sich unbegrenzte und eben darum begrenzbare Objektivität am meisten verwandt ist, während die Subjektivität vielmehr als das Begrenzende angesehen werden muß, —

¹⁾ Siehe die eigentlich urkundliche Darstellung der sogenannten Naturphilosophie im vierten Band der ersten Abtheilung der Schelling'schen Werke, S. 107 ff. unter dem Titel: Darstellung meines Systems der Philosophie.

als Naturphilosophie auftreten, weßhalb ihr denn überhaupt wenn gleich nicht ganz passend dieser Name beigelegt wurde. Diese Naturphilosophie nun verfolgte in streng wissenschaftlicher Methode den Kampf des Idealen gegen das Reale und die stufenweise Ueberwindung des Letztern und das successive siegreiche Hervortreten des Erstern — durch alle Gebiete des sichtbaren Universums, und ermöglichte theils die Anticipation so mancher großer Entdeckungen, wie z. B. jener des Faraday, theils auch die um so bestimmtere Formulirung der, im Experiment, der Natur vorzulegenden Fragen. Nicht minder erweckte sie, indem sie den Bann der Starrheit und des Todes, der auf der Natur zu lasten scheint, zu lösen und den Quell des Lebens, aus welchem alle ihre Erzeugnisse fort und fort hervorgehen, zu eröffnen wußte, neue Lust und einen neuen Trieb, sie mit aller Emsigkeit zu durchforschen. Eine ganze Reihe der geistvollsten und wiederum auch der exaktesten Naturforscher, unter denen wir nur einen Steffens, einen Schubert, einen Ritter, Dersched, Döllinger, Walther, Bär, Schöubein, Johannes Müller namentlich aufführen wollen, ist gerade hiedurch zu den dankenswertheften Leistungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft entflammt worden, und wenn letztere gegenwärtig zu einem so ungemeinen Aufschwung gelangt ist, so hat sie dieß in nicht geringem Maße gerade der Naturphilosophie und der von ihr ausgegangenen hohen Begeisterung zu verdanken. Nun ist es allerdings neuerlich in manchen naturwissenschaftlichen, selbst auch in gewissen philosophischen Kreisen ordentlich Mode geworden, diese glücklichen Wirkungen der Naturphilosophie geradezu abzuläugnen, und dieselbe vielmehr als eine wesentliche Hemmung der echten Naturkunde darzustellen. Beides beruhet aber lediglich auf Unkunde der hier einschlägigen Dokumente. Wer von den naturphilosophischen Werken Schelling's nur irgend Kenntniß genommen, der wird es, da Schelling der Erforschung des Thatsächlichen allenthalben mit so großem Nachdruck das Wort redet, seiner Naturphilosophie selbst nicht zur Last legen wollen, was nur etwa von einzelnen unberufenen Anhängern derselben gelten mag, daß sie sich nämlich, losgerissen vom Erfahrungsmaßigen, lediglich in träumerischen Constructionen der Natur und ihrer Erscheinung u. bewege. Gegen jede Spielerei mit dem an und

für sich, vagen Begriffe von Kraft oder Lebenskraft in der Physik, auf deren Nütze man sich dormalen so viel zu Gute thut, hat sich Schelling bereits vor 60 Jahren mit aller Entschiedenheit erklärt ¹⁾, und wenn kürzlich Fechner „eine Vervollkommenung der gemeinen Atomistik durch Zurückführung der Atome auf Theile, die gar keinen Raum erfüllen“, anbahnen will, so ist ihm hierin wieder Schelling vor nicht weniger als 60 Jahren vorangegangen ²⁾. Es hat ziemlich den Anschein dazu, daß Fechner mit dieser von ihm in Vorschlag gebrachten Verbesserung der Atomenlehre durchbringen werde. Hiemit wäre aber augenscheinlich eine Wiederannäherung der modernen Naturwissenschaft an die Schelling'sche Naturphilosophie gegeben, und hieran ließe sich wohl noch weiter die Hoffnung auf eifrige Benützung ihrer noch ungehobenen oder noch nicht gehörig verwertheten Erkenntnißschätze anknüpfen. Sollte sich dagegen die rohe, von an sich todten Materiethelchen ausgehende Atomistik auch fernerhin behaupten, dann würde die hiemit von dem Urgrund aller Dinge wesentlich losgerissene Naturwissenschaft eigentliche Begeisterung nicht mehr in Anspruch nehmen können. Sobald der Hauch des Lebens, der sich bei ihren gegenwärtigen Trägern aus jener frühern Periode noch erhalten hat, völlig verweht sein wird, könnte der Antrieb zu ihrer weitem Förderung nur noch in den materiellen Interessen liegen. Hierbei müßte sie aber nicht bloß überhaupt erlahmen, sondern es würde dann insonderheit auch im Bereich der Medicin, welche durch den von der Naturphilosophie so nachdrücklich vertretenen Begriff des organischen Lebens die glücklichsten Fortschritte gemacht hatte, ein Rückschritt nicht ausbleiben.

Wenn der Urheber des Identitätssystems nur dessen objektive oder reale Seite, in der Naturphilosophie, näher ausgeführt hat, so sind von ihm auch die Hauptmomente der Geistesphilosophie, als der subjektiven oder ideellen Seite des nämlichen Systems in das erforderliche Licht gesetzt worden. Aus eben

¹⁾ Siehe in Schelling's Werken, im zweiten Bande der ersten Abtheilung, S. 5.

²⁾ Siehe ebendaselbst, im dritten Bande der nämlichen ersten Abtheilung, S. 21 ff.

jenem unerschöpflich reichen Princip, welches der ganzen Natur und allen ihren einzelnen Produkten zu Grunde liegt, geht nach Schelling auch das Geistesleben hervor, in welchem die absolute Identität zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Sind schon die einzelnen Naturprodukte als die stehen gebliebenen Momente des stufenweis fortschreitenden Strebens nach Ueberwindung des lediglich Realen oder der bloßen Objektivität zu betrachten, so kann am Ende dessen völlige Umkehrung in die reine Idealität oder Subjektivität, in das Geistesleben selbst, von welchem sich in den ihm zunächst vorausgehenden Stufen in der Naturentwicklung bestimmtere Andeutungen bereits vorfinden, nicht ausbleiben. Wiederum, wenn schon den vorzugsweise mit dem Charakter der Objektivität, behafteten Wesen, als Erscheinungen der absoluten Identität, die reichste Lebensfülle zu Grunde liegt, so wird ebendieselbe um so weniger bei denjenigen ihrer Evolutionen mangeln, welche vermöge der Erhebung der Subjektivität aus der Beschränkung des Naturlebens zur Unendlichkeit ihrer Urquelle zurückgeführt und der Erkenntniß derselben fähig geworden sind. Es ist wohl klar, daß bei dieser Einsicht die Lehre vom Wesen des menschlichen Geistes über ihre bisherige Enge und Dürftigkeit erhoben werden mußte. Nicht bloße dünne Verstandes- und Reflexionsbegriffe konnten von nun an noch als der wesentliche Inhalt des Geistes gelten. Wenn sich der Geist organisch aus dem Urgrund aller Dinge entfaltet und dieser mit der Kraft seines Lebens ihn beseelt, so muß ihm ja wohl die ganze Fülle jener wesentlichen, wachsthümlischen Gedankenkeime, welche wir Ideen nennen, einwohnen. Von da aber breitete sich ein neues Licht und neue Kraft aus über alle Zweige der Wissenschaft, welche das geistige Leben zum Gegenstand haben. Die Wissenschaft des Schönen, wie sie schon von den Heroen unserer Literatur mächtig gefördert worden war, fand in der Identitätslehre nicht nur ihre Bestätigung, sondern erfuhr durch ebendieselbe auch die glücklichste Erweiterung. Wie treffend wußte z. B. Schelling den Charakter des vollendeten Kunstwerks zu bezeichnen, wenn er von demselben¹⁾

¹⁾ S. Das System des transscendentalen Idealismus im vierten Band der ersten Abtheilung von Schellings Werken, S. 619 ff.

verlangte, daß es „die Unendlichkeit einer Idee in endlicher sinnlich vollkommener Bildung darstelle, daß es höchste Ruhe und stille Größe mit der höchsten Lebendigkeit und Regsamkeit auf eine einfache und ungezwungene Weise, obschon höchst regelmäßig, verbinde, daß die Anschauung desselben nicht nur den Sinn durch den reizenden Schein, sondern auch den Verstand und die Vernunft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfähigkeit befriedige!“ Auch die atomistische Vorstellung von Volk und Staat als bloßen Aggregaten einzelner menschlichen Individuen, die nur eben einer äußern Macht unterworfen seien und denen sich lediglich von außen her gewisse Ordnungen vorschreiben lassen, konnte sich, der tiefern idealen Weltanschauung gegenüber, welche durch die Identitätslehre überall so mächtig zur Geltung gebracht worden war, nicht weiter mehr behaupten. Völker und Staaten werden doch nun allgemein als lebendige Organismen betrachtet und von ihren Gesetzen und Verfassungen wird anerkannt, daß sie dem Wesen des Volksgeistes entnommen sein müssen, wenn sie Kraft und Bestand haben sollen. Nicht weniger folgenreich, als für Psychologie, Aesthetik, Geschichte und Politik wurde jenes philosophische System auch für die Theologie: es zog diese durch die angedeuteten Wirkungen schon mittelbar einen nicht unbedeutenden Gewinn, aber auch unmittelbar kam es derselben zu Gute. Zwar war es nicht möglich, aus dem Grundprincip jenes Systems die Lehren der Offenbarung ohne deren völlige Umdeutung und wesentliche Verkürzung abzuleiten; es boten sich indessen in ihm doch gewisse Mittelbegriffe dar, ohne welche an ein wissenschaftliches Verständniß jener Lehren gar nicht zu denken ist. Dahin gehört vor allen der Begriff des Beisammen- und Zueinanderseins der Einheit und Vielheit, welcher der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nothwendig vorausgesetzt werden muß; ebenso der Begriff des innigsten Eingehens einer Persönlichkeit in die andere, ohne welche die Inspiration und Offenbarung nicht für möglich gehalten werden kann; ingleichen der Begriff der wesentlichen Verwandtschaft des Geistes und der Natur, durch welchen allein ein lebendiges, nicht bloß mechanisches Verhältniß dieser beiden zu einander und zugleich auch das Wunder, das bei ihrem völlig dualistischen Gegensatz widersinnig erscheinen

muß ¹⁾, — als denkbar sich darstellt. Alle diese Begriffe, deren volle Berechtigung aus den Wahrnehmungen und Erfahrungen sich ergab, auf welche das ganze Identitätssystem sich stützte, verliehen den Theologen neue Kraft und neuen Muth, den ihnen anvertrauten Schatz göttlicher Wahrheit gegen die Angriffe der sogenannten gesunden Vernunft, die zuletzt nur von dünnen, die Wesenheit und Wirklichkeit gar nicht erreichenden Reflexionsbegriffen erfüllt und umgarnt war, entschieden zu behaupten und sicher zu stellen.

II. Schelling's positive Philosophie und Franz Baader.

Schelling hat ganz Recht, wenn er selbst seine Identitätslehre als die größte Wohlthat bezeichnet, welche auf philosophischem Gebiete seinen Zeitgenossen zunächst erzeigt werden konnte. Es war ihm ja in und mit ihr nichts Geringeres gelungen, als die Bande zu lösen, welche den Geist an die Erscheinungswelt knüpften, und die Schranken, welche ihn vom Gebiete des Göttlichen ausgeschlossen hielten und über die er nur momentan in sehnstüchtigem Streben sich zu erheben vermochte, wissenschaftlich, principiell zu beseitigen. Er wußte dieses sein System in einer ganzen Reihe wahrhaft genialer, aus der lebendigsten Begeisterung hervorgegangener und im reinsten Schönheitsglanz leuchtender Schriften zur Darstellung und eben hiemit zu allgemeinerer Geltung zu bringen. Von denjenigen freilich, welche wie z. B. W. Traugott Krug im Reich der Ideen völlig Fremdlinge waren, ließ es sich wohl begreifen, wenn sie das von Schelling aufgestellte Princip der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objectiven für einen baaren Ungedanken und die Ableitung der Welt des Körperlichen und Geistigen aus eben diesem Prinzip für eine bloße Träumerei hielten. Andere, weil sie, wie namentlich Friedrich Heinrich Jacobi, in diesem

¹⁾ In Folge der mechanistischen Weltanschauung, wie sie im vorigen Jahrhundert herrschend geworden, wurde bekanntlich auch die Behauptung aufgestellt, daß jedem Wunder, weil durch dasselbe der geregelte Naturlauf gestört werde, noch ein zweites Wunder nachfolgen müsse, damit jene Störung beseitigt und die Natur wieder in den ihr eigentlich vorgezeichneten Gang eingerechnet werde.

System, jene Wahrheit vermißten, nach welcher sie gerade mit aller Lebhaftigkeit und Innigkeit verlangten, konnten wohl über diejenige Wahrheit, die es gleichwohl in sich begreift, verblendet werden und sie demzufolge gänzlich verkennen. Gott selbst, dem persönlichen Gott, begegnen wir hier noch keineswegs; nur der Grund der Welt, der wohl etwas Göttliches, doch aber noch nicht Gott selbst ist, bildet den Ausgangspunkt der ganzen Identitätslehre. Bei diesem System als solchem sollte indessen Schelling auch nicht stehen bleiben, sondern vielmehr zur Erkenntniß eines noch höheren Prinzips gelangen, durch welches jenes zuerst gefundene zwar nicht aufgehoben wurde, welchem gegenüber es aber freilich nun eine untergeordnete Stellung einnehmen mußte. Auch die von ihm aufgestellte Lehre von der Entwicklung des Grundes der Welt zur Welt selber, die Naturphilosophie, sollte hiemit nicht zurückgenommen werden, sondern es erschien fortan jene Entwicklung nur bedingt durch die Freiheit des göttlichen Willens. Hatte in Schelling's bisheriger philosophischer Lehre die Macht einer blinden Nothwendigkeit die Herrschaft geübt und war erst im letzten und höchsten Erzeugniß des Weltgrundes, im Menschen, die Freiheit hervorgetreten, so kehrte sich nun das Verhältniß um: was dort erst am Schlusse zum Vorschein kam, das trat jetzt an die Spitze des Systems. Eben dieses System konnte, da sich in ihm, wie das Wesen der Geschichte es erfordert, im Gegensatz zur bloßen Nothwendigkeit die Freiheit sich geltend macht, ein geschichtliches, und ebenso auch, weil sich das Prinzip der Freiheit zu dem der Nothwendigkeit doch als Positivität zur Negativität verhält, auch das positive System genannt werden.

Diese Namen hat Schelling seiner neuen philosophischen Lehre erst später beigelegt, nachdem er sie zur völligen Ausgestaltung gebracht hatte. Die ersten Anfänge aber derselben liegen uns vor in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ und in dem drei Jahre später erschienenen „Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen“, in welchem letztern Werke er die von Jacobi gegen ihn erhobene Anklage der Läugnung eines persönlichen Gottes mit, insofern nicht ungerechtfertigter Indignation zurückweist, als er ja bereits in der erstern Abhandlung die

Persönlichkeit des höchsten Wesens mit größter Entschiedenheit
 anerkannt hatte. Schelling geht hier auf die absolute Idee-
 tät oder vielmehr Indifferenz zurück, um in ihr, was
 wirklich nur bei einer ganz andern Auffassung derselben möglich
 war, als in seinem ersten System Statt gefunden, eben jenen
 Dualismus der Prinzipien, wie er sich ihm nunmehr als noth-
 wendig darstellte, nachzuweisen. Hatte er nämlich früher einen
 Gegensatz der Subjektivität und der Objektivität lediglich zum
 Behuf der Erklärung der Welt angenommen, so bezog sich ihm
 der Dualismus, zu welchem er sich jetzt bekannte, zunächst viel-
 mehr auf Gott und seine Persönlichkeit. Wenn Geist, wenn
 Persönlichkeit überhaupt sein soll, lehrt er mit vollem Rechte, so
 muß auch Natur sein; nur im Gegensatz zur letztern kann sich
 der Geist aktualisiren, kann sich die Persönlichkeit als solche
 geltend machen. In diesem Sinne ist auch der lichten, klaren
 Gottheit ein dunkler Grund vorauszusetzen, — eine Behaup-
 tung, die vielfach dahin mißverstanden worden ist, als ob aus
 diesem dunklen Grunde die Gottheit erst hervorgegangen wäre,
 aus ihm selbst sich erst hervorgerungen hätte. Beide vielmehr,
 der Geist wie der Grund gehen aus der absoluten Indifferenz
 hervor, die an sich selbst doch schon Liebe ist, und „in jene
 zwei gleich ewigen Anfänge gerade zu dem Ende sich theilt, damit
 die beiden, die in ihr nicht zugleich oder Eines sein konnten,
 durch Liebe Eins würden“. Der dunkle Grund, welchem gegen-
 über der göttliche Geist sich aktualisirt, ist natürlich noch nicht
 als etwas Concretes zu denken, sondern vielmehr als lautere
 Möglichkeit, welcher gleichwohl schon eine gewisse Sehnsucht
 und insofern auch ein Wille zukommen kann. „Sie
 achtet sich, sagt Schelling selbst, zu dem Geist oder Verstand,
 kennt ihn indessen noch nicht, wie wir ja auch, in der Sehnsucht,
 nach unbekannten, namenlosen Gute verlangen“. Eine Art Un-
 abhängigheit vom Geist muß dem Grund zukommen, es ist
 dieser etwas Göttliches, doch nicht geradezu Gott selber;
 sonst könnte etwas von Gott Unterschiedenes, wie doch die Welt
 ist, unmöglich aus ihm hervorgehen. „Der Geist aber oder
 Gott selber erzeugt in sich selbst eine innere reflexive Vor-
 stellung, vermöge deren Er sich in einem Ebenbilde erblickt
 und die zugleich das Wort der Sehnsucht des Grundes in

dem nämlichen Sinne ist, wie man auch von einem Worte des Räthsels redet. Dieses Wort, die Idee, spricht nun der Geist, von der Liebe bewogen, aus, und wird in Vereinigung mit der Sehnsucht freischaffender allmächtiger Wille. So geschieht es denn, daß endlich der Geist auf gleiche Weise in beiden, in dem realen nicht minder als in dem idealen Prinzipie lebt, wie die Schrift von Christo sagt: er müsse herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Wie es aber in der Schrift weiter heißt, daß, wenn ihm Alles unterthan sein wird, alsdann auch der Sohn selbst unterthan sein werde dem, der ihm Alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem, so weist Schelling hiebei darauf hin, daß eben auch der Geist noch nicht das Höchste, daß er doch nur der Geist oder der Hauch der Liebe und erst die Liebe das Höchste sei, zuletzt also das All' der Dinge in die Liebe, aus welcher die Prinzipien der Welt hervorgegangen sind, werde aufgenommen werden.

Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß die hier nur kurz angedeuteten philosophischen Intuitionen Schelling's unermesslich tiefer seien, als jene frühern, welche seiner sogenannten Identitätslehre zu Grunde liegen. So läßt sich denn auch kaum die Frage zurückweisen, ob er zu eben diesen Intuitionen lediglich durch die eigene Kraft seines Geistes gelangt sei oder ob er hiezu eine besondere Anregung von außen erhalten habe. Mit voller Gewißheit läßt sich das freilich nicht entscheiden, da er selbst nicht geradezu hierüber sich ausgesprochen. Eine Stelle indessen in seiner Streitschrift gegen J. G. Fichte ¹⁾ läßt be-

¹⁾ Siehe Schelling's Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806, S. 154—157. Hier lesen wir unter andern: . . . „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernsthaft studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen. — Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie

stimmt genug vermuthen, daß Schelling gerade zur Zeit jenes über geistigen Umschwunges mit Eifer dem Studium der Werke J. Böhme's sich hingegeben hatte. Weiter bestätigt wird dieß durch den Umstand, daß er gewisse ganz charakteristische, von eben diesem wunderbaren Geist stammende Aeußerungen in die Abhandlung „über die Freiheit“ hat einfließen lassen. Ebenso steht es fest, daß er sich in der nämlichen Periode in genauem persönlichen Umgang mit einem Manne befand, der, wie er selbst Böhme'n congenial war, in den Geist der Schriften dieses sowie der andern sogenannten Mystiker tiefer als irgend ein anderer Forscher auf diesem Gebiete eingedrungen war, — mit einem Manne, in welchem sich Scharfblick und Tiefinn, reiches erfahrungsmäßiges Wissen und gründliche philosophische Bildung im höchsten Maß einigte, und der bei einem unerschöpflichen Reichthum ursprünglicher, aus dem innersten Lebenscentrum strömender Gedanken und bei der seltensten Gabe hinreißender Beredtsamkeit im gewöhnlichen Verkehr, auch auf einen so selbstständigen Geist, wie Schelling, den mächtigsten Eindruck hervorzubringen nicht verfehlen konnte. Dieser Mann, der kein anderer als Franz Baader war, hatte sich damals bereits durch eine Reihe philosophischer Schriften, klein zwar an Umfang, groß und reich aber an Inhalt, — nicht bei der größern Masse des gelehrten Publikums, wohl aber bei den tiefern Geistern seiner Zeit Anerkennung, ja wohl noch etwas mehr, als dieß zu erringen gewußt. Schelling selbst, Novalis, Schubert, Steffens, Eschenmayer und so viele Andere, selbst

haben ihn selbst durch ihr Thun gebrochen und es ist allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren und Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheiten, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einsicht — überlassen haben zu erkennen, zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Wichtigkeit zu schmücken gesucht haben.“

sch Götthe weihten ihm, wir möchten sagen, eine ahnungsvolle Bewunderung des in ihm waltenden Genius, von dessen Erzeugnissen sie sich mächtig angezogen fühlten, die sich ihnen aber eben nicht sofort vollständig erschließen wollten. Ueber die geistigen Bestrebungen und wissenschaftlichen Leistungen Baader's lange vor dieser Zeit sind uns nähere Aufschlüsse erst in Folge der vom Professor Hoffmann unternommenen Gesamtausgabe seiner Werke zu Theil geworden. Hier begegnet uns zunächst eine von Baader schon im 19. Lebensjahr verfaßte Schrift über den Wärmestoff¹⁾, in welcher er eine sehr bedeutende Gelehrsamkeit auf dem Felde der damaligen Physik und Chemie bezeugt und die gleicherweise durch die bei dieser Untersuchung eingehaltene streng empirische Methode, als charakteristisch auch für den späteren Gang seines Philosophirens, eine besondere Beachtung in Anspruch nimmt. Noch merkwürdiger jedoch wird uns diese Schrift dadurch, daß sich in ihr, obwohl sie erst gleichzeitig mit Kant's „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“, 1786 im Druck erschien, der Dynamismus bereits entschieden geltend macht, ja sogar der für das wissenschaftliche Verständniß des Christenthums unentbehrliche Begriff einer höheren, die irdische Materialität unendlich überbietenden Daseinsform der Natur schon mit aller Bestimmtheit aus ihr uns entgegenleuchtet²⁾. Mit dem nämlichen Jahre, in welchem dieses wissenschaftliche Erstlingsprodukt Baader's an's Licht trat, beginnen auch seine in den nachgelassenen Werken uns nun vorliegenden Tagebücher³⁾, welche uns in die eigentliche

¹⁾ Mitgetheilt in den Schriften zur Naturphilosophie, im dritten Band der Werke, S. 1—178.

²⁾ „Eine Jungfern-Erde, ein Jungfern-Wasser, ein Jungfern-Feuer u. s. w. heißt es a. a. O. S. 177; treffen wir in dieser überall liebenden und kindenden Natur nirgend an, und wohl uns, daß es feste Bande sind, die alle Stoffe in und um uns so lange zu diesem herrlichen, göttlichen Kunstgebilde und harmonischen Ganzen zusammenhalten, und daß sie so lange nicht von ihrem Liebeswerk ablassen, bis — die reife Samenkapsel unsers Erdballs zerberstet“. Deutlich genug erhellt aus diesen Worten, daß der junge Baader die dermalige Natur nur als eine Hülle oder Larve betrachtete, hinter welcher sich deren wahres Wesen erst ausgestalten solle.

³⁾ Im elften Bande, mit musterhafter Sorgfalt bearbeitet von Dr. Emil August von Schade n.

Genesis seiner Philosophie einführen und aus denen unabweislich sprechlich erhellet, daß er sein Gedankensystem, obwohl es dem Wesen nach mit jenem J. Böhme's übereinstimmt, doch keineswegs einfach nur von diesem merkwürdigen Mann überkommen habe. Schon die geniale Kraft, mit welcher er uns hier sein Innerstes zu enthüllen weiß und vermöge deren diese Tagebücher den herrlichsten Erzeugnissen unserer Literatur beigezählt werden müssen, verbietet diese Annahme geradezu. Es erhellet aber auch aus ebendenselben, daß bereits lange vor seiner Bekanntschaft mit den Werken Böhme's die lebendigen Keime der Grundgedanken, welche er bei diesem Schriftsteller finden konnte, mit größter Bestimmtheit bei ihm hervorgetreten waren. Diese hatten sich ihm vielmehr unter und gegenüber dem Einflusse von Schriften aus der Leibniz-Wolffschen Schule, von Kant, von Herder u. A., ganz besonders aber über dem fleißigen Studium der heil. Schrift ergeben, zu welcher er sich doch gleichfalls nur in einem freien d. h. lediglich auf Empfindung und Erkenntniß ihrer innern Wahrheit beruhenden Verhältnisse befand.

Nachdem sich nun Baader's Ideen unter mancherlei innern Kämpfen und nachmals unter der mächtigen Einwirkung Böhme's, den er stets seinen „eigentlichen Lehrer“ nannte, allmählig zu einem großartigen System in seinem Geist ausgestaltet hatte, so konnte er Schelling allerdings bei dessen Uebergang zur zweiten Periode seines Philosophirens sehr förderlich werden. Ganz besonders war es wohl das von Böhme mit so großem Nachdruck zur Geltung gebrachte Prinzip der Negativität, auf welches Schelling durch Baader hingeleitet worden, der selbes bereits sehr frühzeitig erfaßt haben muß, wie nachfolgende, aus seinem 21. Lebensjahre stammende Aeußerung zu erkennen giebt: „Ich habe es nun schon manchmal bemerkt, sagt er nämlich in seinen Selbstbekenntnissen unter'm 20. Juli 1786, einige Zeit vorher, ehe ich in meinem bessern Wissen wieder um einen Schritt vorrückte, geht das Gefühl einer wüsten Leere, einer Verbannung, innern Kampfes, einer Unordnung und Unzufriedenheit mit mir selbst voraus. Gährung fühle ich dann in mir und der Geist wird trübe, bis die Hefe sinkt und der lichte, lautere Wein nun hervorgeht, der unter jener Gährung und nur unter ihr gebildet und geläutert werden konnte. So kämpft beim Morgenanbruch

„Licht mit der Nacht, so wird in der Natur aus jedem und unter jedem Grabmal — ein Brautgemach, und so führte auch mich — Dank Dir, o Gott! — Gährung und anscheinender Tod des Wissens, Skepticismus als wahrer kritischer Todeskampf zur lebendigen Erkenntniß Gottes!!“ — Wer sollte in der Wüste, Unordnung, Gährung, Nacht, von welcher hier der jugendliche Baader aus innerer und äußerer Erfahrung spricht, nicht wenigstens den ersten Ansatz zur Erkenntniß jenes Prinzipes der Negativität erkennen, welches uns bei Schelling in der Abhandlung „über die Freiheit“ unter dem Namen eines dunkeln Grundes begegnet? Eben dieser dunkle Grund, welchem er, wie bereits gezeigt worden, in der neuen Gestaltung seiner Lehre das Licht des Geistes, als das Prinzip der Positivität gegenüberstellt und ersteres durch letzteres nun überwinden läßt, bot ihm auch das Mittel dar zur Erklärung der Möglichkeit des Bösen. Ueberhaupt erschloß sich ihm in dem nun gefundenen Gegensatz zweier Prinzipien, welche von einer ursprünglichen Einheit ausgehen und zuletzt auch wieder in eine Einheit zusammenlaufen, eine ganze Welt von Ideen, die er, nachdem sie in jener Abhandlung von ihm mehr nur angedeutet worden, in dem erst nach seinem Hinscheiden veröffentlichten positiven System zur reichsten Entwicklung brachte. Ohne Zweifel, wir wiederholen es, war die Einwirkung Baader's auf Schelling bei dessen Herausstreben über die sogenannte Identitätslehre eine sehr bedeutende. So wenig aber Baader an Böhme, gerade so wenig verlor Schelling an Baader seine geistige Freiheit oder Selbstständigkeit; vielmehr behauptete er diese in einem über das Wünschenswerthe noch hinausgehendem Maße, oder richtiger: es ist, wie sich später noch deutlicher herausstellen wird, sehr zu beklagen, daß die beiden Männer nicht gar lange in einem nähern Verhältniß zu einander verblieben, sondern der eine von dem andern allzusehnell kaltsinnig sich abwendete, später sogar Beide feindselig sich gegenübertraten. Schelling fühlte sich von Baader mehr und mehr abgestoßen, weil er über dem jetzt bei ihm erwachten Bemühen, das Wesen der heidnischen Religionen zu erforschen, den Bestrebungen des Letztern sich jetzt entzog und nun in denselben bald kaum mehr etwas Anderes, als einen trüben Mysticismus erkennen zu

müssen glaubte. Baader dagegen war mit Schelling darüber unzufrieden, daß dieser über den allerdings höhern Standpunkt, auf welchem er sich jetzt befand, noch einen weiteren Schritt vorwärts zu thun nicht geneigt war, während doch, falls er Baader's Kampfgenosse werden wollte, der hohen philosophischen Erkenntniß, die sich dessen Blick erschlossen hatte, gewiß in einem sehr weiten Umkreis Sieg und Herrschaft ersochten worden wäre. Einzelne Mißverständnisse und Irrungen traten noch dazu, und die beiden Männer schlossen sich gänzlich von einander ab, so daß Schelling den früher so hoch gehaltenen Baader nun fast gänzlich ignorirte, in seinen nachgelassenen Werken seiner nur einmal und zwar vornehm genug nur als des „bekannten Franz Baader“ Erwähnung that, Baader aber in theilweise sehr wohl, theilweise wenig oder gar nicht begründeten Invektiven gegen Schelling sich wohl gefiel.

Kurze Zeit nachher, als Schelling von Baader in weitere Entfernung zurückgetreten war, begann er auch für das größere wissenschaftliche Publikum fast gänzlich zu verstummen. Ueber die Resultate seiner jetzigen Forschungen äußerte er sich von nun an nicht mehr in Druckschriften, sondern nur noch in Vorträgen für die akademische Jugend, büßte aber eben hierüber auch den mächtigen Einfluß ein, den er bei dem hohen Ansehen, das er sich durch seine bisherigen Leistungen erworben, auf seine Zeitgenossen ohne Zweifel fort und fort auszuüben vermocht hätte. Um so eifriger verfolgte dagegen Baader seine bisherige schriftstellerische Thätigkeit, ohne sich durch ihren verhältnißmäßig nur sehr geringen Erfolg doch jemals entnuthigen zu lassen. Vielmehr wurde er hiedurch immer nur zu neuen Anstrengungen aufgestachelt, und erwartete eben von jeder nachfolgenden Arbeit, daß er durch sie doch endlich allgemeineres Gehör für die philosophischen Wahrheiten erringen werde, die er der Welt bereits entgegengebracht hatte und ihr noch ferner entgegenbringen wollte. Daß dieses gleichwohl nicht geschah, wird man begreiflich finden, wenn man einerseits in Erwägung zieht, von welcher Tiefe seine Ideen gewesen, und andererseits, wie wenig er sich bemühte, seine Lehre in einem wohlorganisirten systematischen Ganzen darzulegen. Obwohl seine Philosophie in ihren letzten Resultaten völlig mit der einfachen Lehre des Christenthums zusammentrifft,

so faßt sie eben doch eine gar reiche Fülle der großartigsten Momente in sich und es wird eben deshalb zum Eindringen in ihr wahres Wesen ein sehr hoher idealer Aufschwung erfordert, wie er sich selbst bei den Männern der Wissenschaft nicht allzu häufig vorfindet. Wiederum stehen diese Momente in so vielfachen gegenseitigen Beziehungen, üben eine so ganz eigenthümliche Wechselwirkung auf einander aus, daß sich hier der Blick bei dem Mangel methodischer Entwicklung beinahe nothwendig verwirren muß. Eben diese methodische Entwicklung trifft man aber in Baader's Schriften fast nirgends. Die meisten derselben sind durch zufällige Veranlassungen hervorgerufen und verlassen gewöhnlich ihren nächsten Gegenstand sehr schnell, um sich nun in vollster Freiheit oder vielmehr Willkür durch die verschiedensten Gebiete hindurch zu bewegen, vom Bereiche der Physik z. B. in das der Religionsphilosophie, von dem der Politik in das der Logik u. s. w. überspringen. Nicht selten geschieht dieß in Parenthesen, so daß die Perioden fast unübersichtlich werden oder in Anmerkungen, welche dann den eigentlichen Text oft weit überschwellen. In ausgedehnteren Schriften begegnen uns häufig nur solche einzelne Abhandlungen an einander gereiht und man vermißt hier gewöhnlich jedes nur irgendwie strengere wissenschaftliche Fortschreiten. Worüber man zunächst, als am gerade passenden Ort Auskunft erwartete, das bleibt einem hier in der Regel vorenthalten; dafür ist es ganz wo anders zu finden, wo man sich am allerwenigsten Rechnung darauf machen sollte. Es ist in der That auffallend, daß Baader, der doch als Jüngling mit so vielem Geschick den Anforderungen wissenschaftlicher Architektonik nachzukommen, auch seine Empfindungen und Gedanken anmuthig und schön auszudrücken wußte, als gereifter Mann die gute Form fast überall wie absichtlich verlegte ¹⁾. Doch sind auch seine spätern Schriften reich an

¹⁾ Diese völlig wahrheitsgetreue Schilderung der äußern Beschaffenheit der Schriften Baader's dürfte von der Beschäftigung mit denselben geradezu wegs abzuschrecken nur allzu sehr geeignet sein. So wird man es uns denn wohl gestatten, doch auch eine, in diesen Tagen uns zugekommene Aeußerung eines Mannes, der sich erst vor kurzem mit den Werken Baader's zu befassen begonnen hat, über den Eindruck, den sie auf ihn hervorbrachten, hier noch beizufügen. „Die Anstrengung, sagt er, welche das Lesen oder richtiger

einzelnen Stellen, die bei ihrem unergründlichen Gehalte zugleich in der wunderbarsten Schönheit leuchten, so daß sie in der Literatur aller Zeiten und Völker kaum ihres Gleichen finden. Niemals aber war er hierauf irgendwie ausgegangen. Auf die künstlerische Ausgestaltung seiner Ideen legte er gar keinen Werth, sondern es war ihm lediglich darum zu thun, nur der Idee als solcher sich zu bemächtigen, im strengen Begriffe sie festzuhalten. Eben hierin war er in der That vollendeter Meister, und wenn ihm, was vielleicht bei keinem andern Forscher der neuern Zeit in dem Maße der Fall war, seine ganze Ideenwelt unaufhörlich in höchster Lebendigkeit und Klarheit vor der Seele stand, so daß er sich in jedem Moment über dieselbe mit vollestem Nachdruck und mit aller Bestimmtheit auszusprechen im Stande war, so finden wir in seinen noch so weit auseinander liegenden Äußerungen eine solche innere Consequenz und wesentliche Uebereinstimmung, wie selbe die vorzugsweise vom reflektirenden Verstand gestalteten Systeme wohl zu besitzen versprechen, wirklich aber in der Regel nicht besitzen und wie man sie von Baader bei bloß oberflächlicher Betrachtung seiner Schriften gerade am allerwenigsten erwarten möchte. Von dem überraschenden Zusammenklang seiner einzelnen Lehrsätze kann man sich zum Theil schon aus der von Erdmann in dessen „Geschichte der neuern Philosophie“ gegebenen Uebersicht des Baader'schen Lehrgebäudes überzeugen, welche, einer Mosaik ähnlich, lediglich aus einzelnen, den verschiedensten Schriften unsers Denkers entnommenen Stellen zusammengesetzt ist.

III. Uebereinstimmung der philosophischen Lehre Schelling's und Baader's und prinzipieller Gegensatz beider.

Es würde viel zu weit führen, wenn wir hier die Baader'sche Erkenntnißlehre, seine Metaphysik, Naturphi-

das Studiren der Baader'schen Schriften erfordert, belohnt sich, wie ich jetzt mich überzeugt habe, auch in reichem Maße durch die in den Baader'schen Ausführungen sich offenbarende Fülle an tiefsinnigen Wahrheiten und Gedanken, welche wie ein hellleuchtender Blitz das für unser irdisches Auge vorhandene Dunkel einer jenseitigen Welt wunderbar erleuchten“.

lophilosophie, Anthropologie, Ethik, Politik, Religionsphilosophie auch nur in ihren allgemeinsten Umrissen ¹⁾ darlegen wollten. Unerläßlich dagegen ist es, jene Momente sofort in das hellste Licht zu setzen, auf welchen der Gegensatz der Lehre Schelling's und Baader's beruht, die doch sonst einander sehr nahe stehen, ja vielfach geradezu in eins zusammenzufallen scheinen. Der eigentliche Grund aber oder die letzte Wurzel dieser, beide Lehrsysteme auseinander haltenden Momente liegt im Begriff der unendlichen Vollkommenheit, wie sich derselbe bei dem einen, und wie er sich bei dem andern Denker gestaltet hat. Darin stimmen sie mit einander überein, daß Gottes geistiges Leben, um sich in voller Kraft zu offenbaren, eines leiblichen Gegensatzes nicht entbehren könne. Gegen jenen „kraft- und kraftlosen Theismus, der alle Natur in Gott läugnet und der weder die Persönlichkeit des höchsten Wesens noch eine Schöpfung wissenschaftlich denkbar finden kann“, erklärt sich Schelling mit allem Nachdruck. Ebenso will auch Baader nichts von einem Gott im Sinne des modernen Spiritualismus und Rationalismus wissen, „der völlig vom Wesen abgeschieden, wie unlebhaft, so unlebhaft, eben hiemit aber gar kein wirklicher Geist, sondern nur ein Gespenst, nur der unmächtige, kraftlose Schatten und Schemen eines Geistes“ wäre. In diesem Lehrpunkt besteht also zwischen Schelling und Baader die völlige Uebereinstimmung. Erhebt sich nun aber weiter die Frage, was man unter jenem leiblichen Gegensatz zu denken habe, ob derselbe lediglich zu Gott selbst, zu seinem eigenen Wesen schlechthin gehöre, oder ob mit ihm bereits schon die Welt, wenigstens deren unmittelbarer Grund gemeint sei? — in Beantwortung dieser Frage, an welche sich die allerbedeutendsten Konsequenzen anknüpfen, gehen die beiden Denker auseinander. In der Abhandlung „über die Freiheit“ erklärt sich Schelling offenbar für die letztere Annahme. Unter jenem dunkeln Grund nämlich, den er hier dem Licht des göttlichen Geistes gegenüberstellt,

¹⁾ Solche Umrisse liegen vor in Dr. Julius Hamburger's „Cardinalpunkten der Franz Baader'schen Philosophie“. Stuttgart, bei J. F. Steinkopf, 1855; und in Desselben „Fundamentalbegriffen von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie“. Ebenda. 1858. —

versteht er ja doch nichts anderes, als das Chaos, aus welchem durch Scheidung und Wiedervereinigung der in ihm enthaltenen Kräfte die Welt sich gestalten soll. Gerade damit aber, daß der Geist dieß bewerkstelligt und die ursprüngliche Finsterniß des Universums mehr und mehr in Licht und Klarheit umwandelt, gelangt er auch selbst erst zum vollen Leben, zur eigentlichen Kraft des persönlichen Daseins, während dieses sonst nur der bloßen Möglichkeit nach bestünde. Das Verhältniß Gottes zur Welt, wenn diese in der That der nächste unmittelbare Gegenstand seiner Thätigkeit sein sollte, wäre offenbar nicht ein schlechthin freies, sondern Gott müßte sich dann vielmehr in einer gewissen Abhängigkeit von der Welt befinden. Er bedurfte ihrer ja, um sich zur eigentlichen Fülle seiner Existenz zu erheben, und es konnte dann die Schöpfung nicht mehr lediglich als ein Werk der unbedingtesten Liebe angesehen werden. Nur dadurch, daß man die Natur in Gott nicht als den unmittelbaren Grund der Welt, sondern vielmehr als den Grund oder als das Mittel der immanenten Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit betrachtet, vermag man diesen sonst unausweichlichen Konsequenzen zu entgehen. Daader that dieß in Folge der ihm eigenthümlichen tiefern Fassung des Begriffes der göttlichen Allvollkommenheit, schien aber eben hiemit diesen Begriff selbst zu verunreinigen und zu trüben. Wenn er es aussprach, daß Gott unmittelbar und geradezu eine Leiblichkeit zugeschrieben werden müsse, so klang dieß nicht wenigen seiner geistvollsten Zeitgenossen allzu räthselhaft; schwächere Geister fanden es sogar anstößig und ärgerlich. Sehr begreiflich, da man wähnte, die Natur könne überall bloß irdisch Materielles aus sich hervorgehen lassen ¹⁾ und weil sich in der That nicht läugnen läßt, daß durch dergleichen, wenn es in Gott selbst, auch auf das äußerste sublimirt, angenommen würde, die göttliche Herrlichkeit doch

¹⁾ Es ist vielleicht nicht überflüssig, hier ausdrücklich zu bemerken, daß die Begriffe: Natur und Materie von einander verschieden sind, die Natur nämlich nur als der Grund der Materie zu betrachten ist. Wie aber aus der Natur materielle Gebilde entspringen können, so kann aus ihr auch Uebermaterielles hervorgehen. In Bezug auf die göttliche Natur ist offenbar nur Letzteres anzunehmen.

immer beeinträchtigt werden müßte. Baader aber giebt eben jene Voraussetzung nicht zu, sondern lehrt vielmehr, daß die irdisch materielle Leiblichkeit oder Körperlichkeit nur auf einer theilweisen Disharmonie zwischen Idee und Natur beruhe ¹⁾ und darum sogar bei den Geschöpfen nicht als eine ursprüngliche betrachtet werden dürfe, indem ja sonst bei dem Schöpfer selbst Schwäche und Unvollkommenheit angenommen werden müßte. Nur durch die Schuld der Geschöpfe, nur durch Abtrennung ihres eigenen von dem göttlichen Willen sei sie herbeigeführt worden, im Christenthum aber sei auch die Aussicht eröffnet auf die Wiederherstellung der Creatur zu ihrer vormaligen Herrlichkeit, auf ihre Wiedererhebung zu einem übermateriellen himmlischen Dasein ²⁾. So muß es sich denn wohl von selbst verstehen, daß, wenn Baader von einer Leiblichkeit in Gott spricht, hier doch unmöglich an etwas irgendwie Materielles zu denken sei.

In lauterem Glanze vielmehr strahlet dieselbe als völlig durchsichtige Form oder Offenbarung des an sich unerforschlichen geistigen Lebens Gottes. Es ist diese Leiblichkeit ewig; und wenn man die Ewigkeit überhaupt als eine Zusammenfassung von Vergangenheit und Zukunft in die Einheit der lauterer Gegenwart zu betrachten hat, so wird man den Naturgrund, aus welchem jene Leiblichkeit immerdar hervorgeht, wohl als deren Vergangenheit, die Idee aber, welche in ihr zur Realisirung gelangt, wohl als ihre Zukunft gleichsam ansehen dürfen. Ueber beiden aber steht der göttliche Wille, und was dieser begehrt, das besitzt er auch immerdar, in ganzer Fülle. So stehen denn also Natur und Idee in Gott nicht getrennt von einander, sie sind vielmehr in jener himmlischen Leiblichkeit aufs innigste in einander verschlungen ³⁾. Der Begriff

¹⁾ Man vergleiche F. Hamburger über „die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Band III. S. 188—192.

²⁾ Der Grund hiezu soll bei uns durch die Gnadenmittel, besonders durch die Sakramente gelegt werden.

³⁾ Völlig stimmen hiemit überein die Aeußerungen des Professors Dr. S. A. Dörner in seiner tiefgründenden Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Band III. S. 529 ff.

dieser himmlischen Leiblichkeit, welche natürlich ebenso wenig den Schranken des irdischen Raumes wie jenen der Zeit unterliegt, fehlt auch bei Schelling nicht gänzlich ¹⁾. Es wird derselbe von diesem großen Geiste nicht für eine bloße märchenhafte Phantasie, nicht für ein bloßes Traumgebild gehalten, womit nur die Flachheit und Oberflächlichkeit sich seiner zu entledigen sucht; doch tritt er bei ihm erst am Ende der ganzen Weltentwicklung in seine Rechte ¹⁾. Der Grund hiervon läßt sich

¹⁾ Siehe S. 422 des ersten Bandes der nachgelassenen Werke; ferner in deren dritten Bande S. 353 ff., in ihrem vierten Bande. S. 235 ff. u. f. w.

¹⁾ Wenn Schelling da und dort, wie z. B. im ersten Bande der zweiten Abtheilung S. 429 ff. S. 493 ff. von vornherein von einer intelligibeln Welt und einem intelligibeln Ort der Dinge redet, so hat er hier nicht die bereits zur reinen Idealität erhobene d. h. der Idee congruent gewordene und damit zugleich über die irdischen Raumesverhältnisse hinausgesetzte reale Welt im Sinne, sondern nur die dieser zu Grunde liegende Ideenwelt. „Der Widerstreit, sagt er ja ausdrücklich a. a. O. S. 492, zwischen dem ersten, keineswegs schon an sich materiellen Prinzip und dem höheren dem es sich als Materie hingeben soll, ist nicht dadurch zu bereken, daß das eine schlechthin unterliegt, das andere unbedingt siegt, sondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz. Alle Stimmen, auch griechischer Dichter, bezeugen, was der hebräische Dichter auf seinem Standpunkt von Gott sagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier so viel als Auseinandersetzung und Schiedsspruch) sind seines Thrones Wese. Diesem höchsten Gesetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirksamkeit bewahrt wissen will, wäre also anzunehmen, daß das erste Princip vorzugsweise das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns ist, daß dieses zum Theil — denn wo immer Widerstreit ist, ist Theilung das Ende — daß dieses zum Theil in der Abweisung des höheren beharre, zum Theil sich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber ist nicht möglich ohne eine Verschiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigsten der Materialisirung unterworfenen Subjekte wären, selbst noch gleichsam als Principe und relativ immaterielle Wesen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und insofern mit verschiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochenen Willens leuchtend [die Gestirne], am andern Ende wären diejenigen, die der angesonnenen Materialität sich hingeben, in denen das erst ausschließliche Princip dem höheren nicht bloß äußerlich, sondern innerlich sich zugänglich gemacht hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des ganzen Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre“.

nur in einer ungenügenden Auffassung der Idee der Allvollkommenheit finden; die nothwendige Folge aber ist nicht bloß diese, daß die Evolution des göttlichen Lebens selbst an die Schöpfung gebunden erscheint, sondern eben dieselbe auch durch die Wechselfälle der Weltentwicklung einer wesentlichen Veeinträchtigung anheimfällt. Nach Baader's Lehre dagegen findet Gott, als in ewiger geistiger wie leiblicher Herrlichkeit stehend, schon in sich selbst ein vollkommenes Genüge, und wenn er doch eine Welt in's Dasein rufen wollte, wozu ihm der unendliche innere Reichthum seines Wesens die Mittel bot, so geschah es lediglich aus überfließender Liebe und in absoluter Freiheit. Wenn sich aber durch Schuld der Geschöpfe eine Verwirrung in den Kräften der Welt ergab, so wird hiedurch die göttliche Herrlichkeit an sich selbst oder in ihrer Wesenheit doch nicht verletzt, es ist also auch eine Restitution derselben nicht erst von der Zukunft zu erwarten.

Hat sich aber etwa Schelling, wird man jetzt fragen, über den philosophischen Standpunkt, welchen er in der Abhandlung „über die Freiheit“ einnimmt, in späterer Zeit erhoben? Enthalten seine nachgelassenen Werke ein wesentlich anderes System oder sind es die nämlichen Grundvorstellungen, die er dort nur in einer genialen Skizze dargelegt, hier aber vollständiger entwickelt und schärfer ausgeprägt hat? Wir haben uns bereits oben, obwohl freilich nur im Vorübergehen, für die letztere Annahme erklärt ¹⁾; wenn aber Schelling von dem in den nachgelassenen Werken enthaltenen Systeme ausdrücklich behauptet, daß in demselben die Mittel zur wissenschaftlichen Erklärung des Christenthums und seiner eigenthümlichen Lehren geboten sei, so werden wir uns um so weniger dem Beweis für jene unfre Annahme entziehen dürfen. Hierzu wird aber eine, nur auf die eigentlichen Prinzipien sich beschränkende Vergleichung seiner frühern Andeutungen mit seinen jetzigen näheren Ausführungen vollkommen ausreichen. Es redet Schelling in der Abhandlung

¹⁾ Hierin stimmt uns entschieden bei Prof. Dr. Hubert Beder in seinen höchst instructiven „Historisch-kritischen Erläuterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft“. München 1858. Verlag der k. Akademie.

„über die Freiheit“ von einem dunklen Grunde in Gott, der zunächst freilich noch nicht als solcher, sondern vorerst doch nur als lautere Indifferenz erscheine, der also geradezu mit demjenigen übereinkommt, was in der Identitätslehre den Ausgangspunkt bildet. Eben das ist aber nichts anderes, als was in den nachgelassenen Werken als das unmittelbar Sein-könnende auftritt und hier als ein Wille bezeichnet wird, der, wenn er nicht von einem andern Willen zurückgehalten wäre, geradezu in das Sein übergehen würde. Diesen andern Willen, der, während der erste lauter Potenz, vielmehr lauter Actus ist, wird eben darum von Schelling das rein-Seiende genannt. Mit diesen beiden Willen jedoch, fährt Schelling weiter fort, ist der Begriff des vollkommenen Geistes noch nicht gegeben, indem hier das rein-Seiende noch nicht als solches erscheint, sondern nur im Gegensatz zum unmittelbar Sein-könnenden, das durch selbes vor der Gefahr des blinden Uebergangs in das Sein abgehalten wird. So muß denn, sagt er ferner, noch ein Drittes, das eigentlich sein-Sollende, angenommen werden in der Mitte zwischen dem rein-Seienden und dem Sein-könnenden, das frei ist von Beiden, indem es Beide in sich hat, das also Potenz ist ohne Ausschließung des Actus und ebenso auch Actus ohne Ausschließung der Potenz. Auch dieß Dritte finden wir in der Abhandlung „über die Freiheit“ schon angedeutet, sofern Schelling hier von dem Geiste, den er dem dunkeln Grunde in Gott gegenüberstellt, aussagt, daß derselbe in sich selbst eine innere reflexive Vorstellung erzeuge, vermöge deren Er sich in einem Ebenbild erkenne. Der vollkommene Geist, heißt es aber weiter, der vermöge jener drei Gestalten ewig aus sich — durch sich — zu sich kommt oder bei sich und in sich ist, darf nicht als aus diesen Gestalten gleichsam zusammengesetzt gedacht werden: er ist nicht darum der vollkommene Geist, weil er die drei Gestalten ist, sondern er ist umgekehrt darum die drei Gestalten, weil er der vollkommene Geist ist ¹⁾.

¹⁾ Der absolute Geist, sagt Schelling im III. Bande der nachgelassenen Werke, S. 256, geht über alle Arten des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als-Geist-Seyn nur wieder eine

Auch dieser Gedanke ist in der schon mehrfach genannten Abhandlung wenigstens dem Reime nach schon enthalten, indem hier die ewige Liebe d. h. das reine Wollen, die unbedingte Freiheit als das höchste Princip dargestellt wird, aus welchem, wie jener dunkle Grund, so auch der Geist erst hervorgehe. Endlich läßt sich auch nicht verkennen, daß eine gewisse Folge zeitlich sich absondernder Momente in der Entwicklung des göttlichen Lebens in jener Abhandlung bereits schon angedeutet sei, sofern nämlich jener dunkle Grund nicht von vornherein als solcher, nachmals aber ebenderselbe in lauter Licht und Klarheit umgewandelt erscheint. Ebendiese Stufenfolge tritt uns in den nachgelassenen Werken gerade in der äußersten Schärfe auseinander gehalten entgegen.

Schelling schreibt nämlich hier Gott ausdrücklich „eine geradlinigte, von einem bestimmten Anfang durch einen bestimmten Mittelpunkt zu einem vorbestimmten Ende entgegenschreitende Bewegung“ zu¹⁾. Den Ausgangspunkt derselben oder die erste Stufe in der göttlichen Lebensentwicklung, welche der Schöpfung noch vorausgeht, nennt er den Moment der *Tautoufia*²⁾. Hier erscheinen die drei Gestalten des vollkommenen Geistes, das unmittelbar Sein-Könnende, das rein-Seiende und das eigentlich sein-Sollende noch in einander verschlungen; es erkennt aber der vollkommene Geist in diesen drei Gestalten, vermöge deren er ewig aus sich — durch sich — zu sich kommt oder in und bei sich ist, zugleich auch die Potenzen oder Möglichkeiten eines andern Seins, die Möglichkeit, aus sich

Art oder Weise des Seyns; — dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, giebt ihm erst jene absolute, jene transcendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wird sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

¹⁾ Siehe Band III. der nachgelassenen Werke, S. 273—276.

²⁾ Siehe Band IV. d. nachg. W., S. 66.

— durch sich — zu sich eine Welt in's Dasein zu rufen. Zur Verwirklichung dieser Möglichkeit entschließt sich Gott mit Freiheit; diesen freien Entschluß aber, eine Welt zu erschaffen, in Ausführung zu bringen, muß er in ein zweites Stadium der eigenen Lebensentwicklung, in den Moment der Heterousia eingehen d. h. die bisher noch in völliger Einheit bestehenden Gestalten seines Seins einander ungleich machen oder sie in Spannung gegen einander setzen. Dieß geschieht nun damit, daß er das unmittelbar Seinkönnende aus seiner Potentialität sich erheben oder die in ihm bisher verborgen gehaltene Fülle des Seins in seiner schrankenlosen ungebändigten Weise, als das eigentliche Prinzip der Negativität hervortreten läßt. Indem er aber dieß thut, setzt er nicht bloß sich selbst als besondere Persönlichkeit, als Stoff gebende Weltursache d. i. als Vater, sondern er nöthigt hiemit auch das rein-Seiende, jenes wilde, formlose Sein nun in Gränze und Schranke, in Form und Gestalt einzuführen, mithin sich selbst als Form gebende Weltursache zu verwirklichen d. h. erzeuget nun den Sohn. In Folge des Heraustretens der beiden ersten Gestalten des vollkommenen Geistes aus ihrer Potentialität gelangt auch die dritte, das eigentlich sein-Sollende zur Verwirklichung oder es geht nun von ihnen der Geist aus, die finale Weltursache, die das Verhältniß bestimmt, in welchem die beiden ersten sich wirksam zu erweisen haben, durch die also der ganze Weltprozeß zu seinem Abschluß gebracht werden soll. Sobald dieß Ziel erreicht, die Welt also zu Gott zurückgeführt und vergöttlicht wäre, würde freilich der bisherige Gegensatz der drei göttlichen Weltursachen, der Moment der Heterousia aufhören und an dessen Stelle nun der der Homousia eintreten, wo sich zwar die drei göttlichen Persönlichkeiten als solche behaupten, jede aber an der Herrlichkeit der beiden andern Antheil nimmt. Wenn indessen eben diese göttlichen Persönlichkeiten doch nur in Folge des Weltprozesses bestehen, so läßt sich leicht denken, daß, wenn sich im Verlaufe derselben jenes wilde schrankenlose Sein wieder erheben sollte, die erreichte Homousia auch wieder verloren gehen und neuerdings eine Spannung der göttlichen Weltursachen sich ergeben müßte, was Schelling auch geradezu einräumt. Ja, er behauptet sogar in Folge der Sünde eine Zertrennung der göttlichen

Dreieinigkeit ¹⁾. Hierin genügt seine Lehre nicht bloß nicht, hierin verlegt sie auch unstreitig das christliche Bewußtsein. Wir vernehmen dagegen wohl, daß der vollkommene Geist durch jenen zeitlichen Gegensatz in seiner wesentlichen Einheit nicht berührt werde und diese doch fort und fort in ungetrübter Herrlichkeit sich bewahre ²⁾. Doch es handelt sich nicht bloß um Bewahrung der wesentlichen Einheit Gottes, sondern auch seiner Dreipersönlichkeit, diese aber schwindet vermöge der aus der Schelling'schen Lehre sich ergebenden Complicität Gottes mit der Welt, bei deren Zerrüttung, zu einer bloßen Möglichkeit zusammen. Gott weiß eben nur, daß er dereinst, in Folge der Wiederherstellung und Vollenbung der Welt zur Dreipersönlichkeit gelangen werde ³⁾, wirklich aber besitzt er sie bis zu diesem Momente nicht. In dieser Beziehung erscheint eine Correctur der Schelling'schen Lehre, auch in ihrer letzten Fassung, als unerläßlich; wir glauben aber deutlich genug dargethan zu haben,

¹⁾ „Indem sich, sagt er, Band III. der nachgelassenen Werke, S. 367, der Mensch zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt und den Sohn, der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen, und ebenso den Geist an sich gerissen“. „Die durch den Menschen verursachte Spannung, lesen wir weiter, S. 371, hat den Sohn von dem Vater getrennt, hat ihn in ein Seyn versetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menschen gegeben ist“.

²⁾ „In seinem göttlichen Seyn, sagt Schelling Band I. der nachgelassenen Werke, S. 249, ist Gott Einer und kann weder Mehrere sein, noch in einen Proceß eingehen“. Man vergleiche das in der Anmerkung zu S. 266 Mitgetheilte.

³⁾ „Um sich die in der Zertrennung bestehende Einheit auf's Bestimmteste zu denken, ist zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für Gott auseinander sind. Gott ist die unauflöbliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als solcher, er ist nur die unzertrennliche Einheit seiner selbst, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur sie sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. — Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern Erscheinungsweise“.

daß uns dieselbe von Baader wirklich schon an die Hand gegeben sei.

Sonst stehen die beiden Denker in den Resultaten ihrer Forschung einander so nahe! Nicht bloß die Potenzenlehre Schelling's findet sich in ihrer Art auch bei Baader; sogar auch eine Tautousia, Heterousia, Homousia läßt sich in dessen Gotteslehre nachweisen. Nur stehen diese Momente hier nicht in unmittelbarem Bezug zur Welterschöpfung und Weltentwicklung, sondern vielmehr zur Leiblichkeit — Gottes selbst. Sie lösen sich darum auch nicht zeitlich einander ab, sondern fallen in der reinen Gegenwart der Ewigkeit zusammen. Die Tautousia und die Heterousia bilden nur den latenten Grund der ewig manifesten Homousia, in ähnlicher Art, wie auch bei einer Fontäne in ihrem Emporsteigen die Tendenz des Wassers sich herabzusinken, nicht etwa vernichtet ist, sondern doch nur fort und fort überwunden wird. Die göttliche Allvollkommenheit duldet nicht eine solche Gewalt des realen Prinzips, daß sich dieses dem idealen nicht schlechthin zu fügen hätte und erst ein ganzer Aeon erforderlich wäre, es zur Ueberwindung zu bringen. Der göttliche Wille ist stark genug, das reale dem idealen Prinzip von vornherein zu unterordnen oder vielmehr es in ewiger Unterordnung zu halten. Schelling verkannte dieß und hierin liegt der letzte Grund, daß seine Gotteslehre nicht zu jener Hoheit gedieh, über welche hinaus nichts Höheres zu denken ist, daß sie also dem Geist und Gemüth doch nicht volle Befriedigung gewähret. Es ist aber leicht einzusehen, daß von eben diesem Punkte aus noch gar manche dunkle Wollen auch über andere Partieen seiner Philosophie der Offenbarung sich herziehen werden, folglich in ihr das wirklich ausreichende Mittel zur Erklärung des Christenthums doch nicht dargeboten sei. Aber auch so ist sie eine bewunderungswürdige Leistung, einfach und groß in ihrer Anlage, consequent in der Durchführung, klar und edel in der Darstellung, und eine reiche Fülle der bedeutendsten Gedanken in sich begreifend, die entweder nur einiger Umgestaltung bedürfen, um zur Wahrheit selbst sich zu verklären oder die man als reinen Gewinn geradezu sich aneignen kann. Jene Umgestaltung wird man von Baader herzuholen haben, welchem in der Philosophie des Christen-

thums, wo es doch zunächst gerade auf Anerkennung des unbedingten Uebergewichtes des idealen gegen das reale Prinzip ankommt, der Vorrang vor Schelling wird eingeräumt werden müssen. Was dagegen das Verständniß des Wesens der heidnischen Religionen betrifft, so steht Schelling auf diesem Gebiete so groß da, daß sich hier kein anderer Forscher auch nur entfernt mit ihm wird messen dürfen. Er ist es ja, der die Philosophie der Mythologie erst geschaffen und sie auf den nämlichen Prinzipien aufzubauen versucht hat, welche, seinem neuern Lehrsystem zufolge, auch der Naturentwicklung zu Grunde liegen.

IV. Schelling's Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Jenes Prinzip der Negativität, jenes wilde schrankenlose Sein, das von der ersten Weltursache ausströmend, durch die zweite, unter dem Einfluß der dritten Weltursache, zu Form und Gestalt gebracht und im Menschen zu Licht und Geist erhoben und hiemit zu Gott zurückgeführt worden war, ward von diesem eigenwillig wieder entfesselt. Wäre der Mensch jetzt lediglich sich selbst überlassen gewesen, so würde sein Bewußtsein völlig zerstört worden sein. Es erfolgte aber eine göttliche Gegenwirkung, und zwar begreiflicher Weise gerade von Seite der zweiten Weltursache oder des Sohnes, der ja überall das Verlorne, Entfremdete wieder zurückzubringen sucht, aber auch nicht ohne Einfluß der dritten Weltursache oder des Geistes. Die Umdüsterung jedoch des menschlichen Bewußtseins durch jenes Prinzip der Negativität hatte doch nicht schlechthin verhindert werden können; es war dieser Macht nun einmal verfallen und konnte ihr nur successiv in Folge jener göttlichen Wirksamkeit entzogen werden. Die Empfänglichkeit für letztere war aber bei den verschiedenen Geschlechtern der Menschen eine verschiedene ¹⁾, und so konnte denn bei dem einen die Befreiung von jener finstern Gewalt in direkter, bei andern dagegen nur

¹⁾ Dieser Gedanke wird von Schelling selbst nicht ausgesprochen; ohne Zweifel entspricht er aber seiner ganzen Vorstellungsweise.

auf indirekte Weise d. h. nur dadurch eingeleitet werden, daß das wilde schrankenlose Sein im menschlichen Geiste zunächst wieder in irgend eine Form gebracht, zu einer Welt von Göttern gestaltet wurde, zwischen denen und den Evolutionen der äußern Natur eine unverkennbare Analogie obwaltet ¹⁾. In je größerer Schärfe und Bestimmtheit jene Bildungen von dem menschlichen Bewußtsein sich ablösten und aus ihm heraustraten, um so größere Klarheit und Ruhe machte sich in diesem wieder geltend, und so konnte es denn endlich wieder zur Erkenntniß der göttlichen Weltursachen selbst gelangen, die gerade als die Begründer des mythologischen Prozesses zu betrachten sind und die es in dessen Verlaufe doch nur dunkel empfunden hatte. Jener Erkenntniß wurden einzelne hochgesinnte Männer sowie alle diejenigen theilhaftig, welche den Zugang zu den letzten Weihen in den Mysterien fanden.

Daß nun diese Philosophie der Mythologie in ihrer Ausführung nicht noch mancher Berichtigung und Verbesserung bedürfe, wollen und können wir freilich nicht behaupten. Wenn Schelling annimmt, daß der Sohn Gottes im Verlauf des mythologischen Prozesses seiner Gottheit entsetzt sei, so kann dieß, wie schon oben angedeutet worden, auf keinen Fall zugegeben werden. Ebenso bleibt es dahingestellt, oder vielmehr es eröffnet sich der Kritik ein weites Feld bei Beantwortung der Frage, ob die Empfindung des Sohnes oder des Geistes und ebenso ob das eine oder das andere Produkt jenes Prozesses in den mythologischen Systemen der einzelnen Völker überall gerade in den-

¹⁾ In der Mythologie begegnen uns zwei Arten von Göttern: a) die hervorbringenden Götter, welche mit den Weltursachen, die eben auch die äußere Natur begründen, zusammenfallen und b) die hervorgebrachten Götter, welche sich aus dem Innern des Menschen, der als Mikrokosmos das Wesen der Natur in sich befaßt, durch die Wirkung eben jener Weltursachen entwickeln. Die hervorbringenden Götter sind, obwohl ihre Auffassung im Verlaufe des mythologischen Prozesses noch in unrichtiger oder ungenügender Weise Statt findet, ganz unlängbar objektiver Natur; die hervorgebrachten Götter dagegen sind subjektiver Art und haben Realität — nur im menschlichen Bewußtsein. In Folge dieser Distinction lösen sich wohl ganz einfach jene Schwierigkeiten in Schelling's Philosophie der Mythologie, über welche Dr. Adolph Planch in seiner Schrift „Schelling's nachgelassene Werke“ u. s. w. S. 161 ff. Klage führt.

jenigen Gestalten wirklich sich darstelle, die Schelling dafür annimmt. Was dagegen die wesentliche Grundlage seiner Erklärung jener großartigen weltgeschichtlichen Erscheinung betrifft, so wird sich dieselbe wohl jedem, der sie nur irgend näher in's Auge fassen will, schon durch sich selbst als die richtige erweisen. Zudem hat sie Schelling durch successive Ausschließung des Undenkbaren und Ungenügenden in allen bisherigen Versuchen dieser Art in überzeugendster Weise als solche dargethan ¹⁾. Es gewinnt aber mit dieser von ihm neubegründeten philosophischen Disciplin die Geschichte der Völker erst einen wirklichen Ausgangspunkt, dessen sie bis dahin entbehren mußte. Die vorgeschichtliche Zeit, welche ohne die Mythologie leer und inhaltslos wäre, bekömmt in und mit ihr einen Inhalt, durch den sie sich von der eigentlich historischen Ära wesentlich unterscheidet. Nicht durch äußere Begebenheiten nämlich war sie groß und bedeutend, sondern gerade durch jene innern Vorgänge, durch jene Bewegungen im Bewußtsein, welche die Entstehung der mythologischen Systeme theils begleiteten, theils zur Folge hatten. Mit diesen, als mit etwas dem Wesen nach bereits Fertigem und Abgeschlossenem traten nun die Völker aus dem Traumleben, in welchem sie bisher befangen gewesen waren und in welchem sie ihr eigenes Dasein von dem ihrer Götter und Heroen kaum zu unterscheiden wußten, in den Tag der eigentlichen Historie ein. Die Göttergestalten und Mythen, die sich unwillkürlich in ihrem Innern erzeugt hatten, boten ihnen den Stoff dar oder bildeten die Grundlage ihrer nunmehrigen freien geistigen Bestrebungen ²⁾ in Kunst, Wissenschaft und selbst im Staatsleben, bestimmten auch

¹⁾ Siehe den ersten Band der nachgelassenen Werke, S. 26—93. Merkwürdig, daß die immerhin noch beste unter den bisherigen Ansichten über das Wesen der Mythologie — daß sie nämlich ein organisch entstandenes Erzeugniß der Phantasie der ältesten Völker oder der in Bildern denkenden, auf die Natur und Gottheit gerichteten Vernunft sei — als eine Frucht der frühern Philosophie — Schelling's betrachtet werden muß! S. Planch a. a. O. S. 19—20.

²⁾ Siehe Schelling's treffliche Ausführungen im ersten Bande seiner nachgelassenen Werke, S. 228 ff.

zunächst die Stufe, zu welcher die ganze Cultur der einzelnen Völker sich erheben sollte.

Wie aber die Befreiung von der Macht jenes wilden ungezähmten Naturprinzips fast allenthalben nur auf dem hier bezeichneten indirekten Wege zu bewerkstelligen war, so sollte dieß bei einem Volke in direkter Weise geschehen, beim Volke nämlich der Hebräer. Die Herrschaft dieser dunkeln Macht war, wie die der Sünde, eine allgemeine, allgemein war also auch die Trübung des Gottesbewußtseins, mithin ein göttlicher Beistand zu dessen Klärung und Aufhellung allenthalben unentbehrlich. War es nun möglich d. h. war die Empfänglichkeit für diese höhere Einwirkung eine so große, daß sich Geist und Gemüth geradeswegs zu der Weltursache, von welcher der Grund der Natur stammt ¹⁾, zurückleiten und bei ihr festhalten ließ, dann war der mythologische Prozeß zu vermeiden, dann blieb das Bewußtsein in Freiheit. Dieß war der Fall bei den Patriarchen und so dürfen wir denn wohl auch annehmen, was Schelling in seinen nachgelassenen Werken freilich bei Seite setzt, in der Schrift „über die Gottheiten von Samothrake“ aber für wahrscheinlich erklärt und wofür Baader entschieden sich ausspricht ²⁾: daß nämlich diese Erzväter einer sehr umfassenden Erkenntniß der göttlichen Dinge sich erfreuten, von welcher, wie Molitor ³⁾ nachzuweisen sucht, die Ueberreste, wenn auch zum Theil vielfach entstellt, in der soge-

¹⁾ Es wird hier, wie man wohl sieht, die Ursache oder der Herr der Welt jenem Princip gegenüber gestellt, das die Unterlage der Welt selbst bildet und das oben als das Princip der Negativität bezeichnet worden ist.

²⁾ „Wie, sagt Schelling a. a. O., wie, wenn sich schon in griechischer Götterlehre Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteste, durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat? Ich sage, fügt er noch hinzu, eines wissenschaftlichen Systems, nicht eines bloß instinktartigen Erkennens, etwa in Visionen oder im Hellsehen oder auf andere ähnliche Arten, die man sich heut zu Tage ausdenkt?“ Von Franz Baader aber lesen wir im ersten Bande seiner philosophischen Schriften das geniale Wort: „Nicht bloß das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden“.

³⁾ Siehe Dr. J. Hamburger, die hohe Bedeutung der altjüdischen Tradition oder der sogenannten Kabbalah. Sulzbach, bei Seidel, 1844.

nannten Kabbalah sich noch vorfinden. Es erhielt sich diese hohe Erkenntniß und pflanzte sich fort bei dem Geschlechte des Seth, dann des Sem, bei den Kindern Levi und in den Propetenschulen; theilweise gelangte sie wohl auch zu heidnischen Völkern; in ihr lag vielleicht der Antrieb zu Errichtung der Mysterien.

Doch übte, wie Schelling bemerkt, das Prinzip der Negativität theilweise selbst bei den Patriarchen eine, die lautere Gotteserkenntniß noch wesentlich beeinträchtigende Gewalt¹⁾, wie denn z. B. Jehovah, sofern er von Abraham die Schlachtung des eigenen Sohnes zu verlangen schien, diesem zunächst doch nur in verzehrender Feuermacht sich dargestellt und erst nachmals in seinem wahren Wesen sich ihm enthüllt habe. Umso mehr machte sich jenes Prinzip bei der großen Masse des hebräischen Volkes geltend, das ja so vielfach den Verlockungen des

¹⁾ „Der unvorstellliche Gott Abrahams, läßt sich Schelling im vierten Band der nachgelassenen Werke, S. 129 vernehmen, ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtsein seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtsein des Menschen erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B [dem Princip der Negativität], die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Principes an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir [als das formirende Princip] durch A² bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtsein der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren soll, ist der wahre Gott, der יהוה , aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge der Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur durch sie hindurch) — diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes, zum Engel des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zugeschrieben wird.“

eigentlichen Heidenthums verfiel. Aus dieser Macht und Herrschaft desselben erklärt sich auch, wie Schelling weiter sagt, so manches religiöse Institut, welches die Kinder Israhel geradezu mit den heidnischen Völkern gemein hatten, nicht minder manches sogar augenscheinlich Superstitiöse und Gottes unwürdig Scheinende in ihrem Geseze. Was nicht ohne weiters und geradezu aufgehoben und beseitigt werden konnte, dem wurde gleichwohl die Direktion auf das wahre Ziel gegeben. Dieses Ziel war aber Christus und so finden sich denn in jenen Ordnungen überall Vorbilder seines Versöhnungs- und Erlösungswerkes. Wenn nun aber durch Christum das denselben zu Grund liegende Prinzip wesentlich und innerlich, d. h. nicht bloß in Kraft von ihm ausgehender Wirkungen, sondern durch die Einsetzung seiner selbst in eben dieses Prinzip, überwunden wurde, so konnten und sollten jetzt auch jene Ordnungen selbst hinwegfallen. Außer diesen und ähnlichen Aufhellungen über die alt- und neutestamentliche Gnadenökonomie, auf die wir uns aber hier, wo es sich ja doch nur um die Grundlehren Schelling's im Zusammenhalte mit jenen Franz Baader's handelt, nicht näher einlassen können, haben wir Schelling auch noch Erörterungen über die Entwicklungsperioden der christlichen Kirche und über das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen christlichen Confessionen zu verdanken. Diese Erörterungen, welche auf die nämlichen Prinzipien sich stützen, auf denen seine philosophische Lehre überhaupt beruhet, und in denen sich jene hohe Ueberschau und jene echt historische Billigkeit kund giebt, die dem wahrhaften Philosophen eigen sein muß, haben zwar bereits schon die allgemeinere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen; doch werden sie wohl erst in spätern Zeiten, wenn der gegenwärtig in solchem Uebermaß obwaltende confessionelle Eifer in die gebührenden Schranken wieder zurückgetreten sein wird, ihre volle Würdigung finden. —

Groß und weit ist dem Allen zufolge der Umfang, in welchem sich die Forschung Schelling's bewegte. Wohl können sich des Gleichen auch andere Philosophen rühmen; es liegen uns von mehrern derselben noch näher ausgeführte und sogar zum äußern Abschluß gebrachte Systeme vor. Dafür waren es aber nirgends bloße abgezogene Begriffe, mit denen

Schelling zu thun haben wollte, auch verschmähte er es, diese auf die Gegenstände nur äußerlich zu übertragen, womit sich doch höchstens nur eine scheinbare Erklärung derselben erzielen läßt. Er ging vielmehr allenthalben von reellen Anschauungen, von Ideen aus, und diese lassen sich freilich nicht so leicht und schnell zur Entfaltung bringen, als sich mit jenen dünnen Abstraktionen manipuliren läßt. Auf diesem langsameren Wege kann aber auch, was auf einem andern nie möglich sein wird, das Räthsel der Welt wirklich seine Lösung finden. Hätte sich Schelling von Baader, der in seinem Philosophiren ganz die nämliche Methode einhielt, und nur noch tiefer in das Wesen der höchsten Idee eingedrungen war, nicht allzubald losgesagt; hätten die beiden Männer mit vereinten Kräften jenes große Ziel verfolgt: so würde uns in ihren Schriften bereits schon der Anfang einer Philosophie vorliegen, von welcher man wohl wird behaupten dürfen, daß sie dem in der gegenwärtigen Verwirrung der Begriffe sich abquälenden Geiste die ersehnte Ruhe zu verleihen vermöchte. Nun aber liegen in ihren beiderseitigen Werken doch wenigstens die Elemente einer solchen Philosophie vor, und es wird nun die nächste Aufgabe sein, eben diese Elemente zu einer organischen Einheit zu verknüpfen, um dann von hier aus jenes System der Erkenntniß, dessen unsere Zeit so dringend bedarf und das insonderheit auch der Theologie so sehr zu Gute kommen würde, in voller Ausführung wirklich zu gewinnen.

Nachschrift. Dieser Aufsatz war bereits ganz so, wie er hier vorliegt, ausgearbeitet, als dem Verfasser erst die treffliche Abhandlung des Herrn Professors Dorner „über Schelling's Potenzenlehre“ im ersten Hefte des fünften Bandes dieser Jahrbücher zu Gesicht kam. Wer die beiden Arbeiten mit einander vergleicht, wird von selbst erkennen, daß sie, so weit ihr Gegenstand der gleiche ist, völlig mit einander übereinstimmen d. h. daß die eigentlichen Prinzipien der neuern Schelling'schen Philosophie da wie dort die gleiche Auffassung gefunden haben. Diese in hinreichender Ausführlichkeit zu entwickeln, unter gar mannichfachen Wendungen sie darzustellen und hiemit in ihre innersten Tiefen einzuleiten, hatte sich Professor Dorner zur aus-

schließlichen Aufgabe gemacht. Bei weitem knapper gehalten ist die Darstellung eben dieser Prinzipien in dem hier mitgetheilten Aufsatze; doch wird diese Dürftigkeit einigermaßen dadurch wieder gedeckt, daß hier die Betrachtung auf Schelling's früheres System zurückgeht und gezeigt wird, wie in diesem der Ausgangspunkt der spätern Potenzenlehre zu finden ist und daß sich der Keim derselben seit dem mächtigen Gedankenumschwung, der bei Schelling um das Jahr 1809 erfolgte, bereits deutlich genug in seinen damaligen Geistesprodukten erkennen läßt, bis sie dann zu ihrer völligen Ausgestaltung gelangte. Immerhin aber dient die Abhandlung des Professors Dorner diesem Aufsatze zur Ergänzung, und der Verfasser desselben würde sich glücklich schätzen, wenn man sich durch dessen Lectüre aufgefordert fände, von da dem erneuten Studium jener Abhandlung sich zuzuwenden. Auch in Bezug auf das Urtheil über Schelling's Potenzenlehre wird man eine Differenz in den beiderseitigen Arbeiten nicht finden können. Die Wahrheit und Richtigkeit dieser Lehre, abgesehen vom Uebergang zum Weltprozeß, wird da und dort freudig zugestanden. Gott, als das absolute Ich, erscheint, der Schelling'schen Lehre zufolge, im Verhältniß zu den Potenzen, in welchen Er sich selbst darstellt, — so, wie wir Ihn uns denken müssen, in absoluter Unabhängigkeit nämlich und in absoluter Macht. Professor Dorner bemerkt zwar, und offenbar mit vollem Rechte, daß Gott vermöge des ihm hiemit vindicirten summum arbitrium oder vermöge der bloßen unbedingten Herrschaft über das Sein noch immer nicht in seiner wahren Vollkommenheit hervortrete. Er verkennet es aber auch nicht, daß Schelling's Geist und Gemüth das hier eben noch in Frage kommende ethische Moment doch gleichfalls vorschwebte, wenn er sagt: „Das unvordenkliche oder ewige Sein mit allen apriorischen Attributen der Gottheit, die nur negativ sind, macht noch nicht Gott zu Gott; erst durch die positiven Attribute, wie die Vorsehung, Weisheit, Güte ist Gott eigentlich Gott“. Wir halten sogar dafür, daß Schelling, wenn auch nur gelegentlich, mit ziemlicher Bestimmtheit eben hierüber sich habe vernehmen lassen. So namentlich im dritten Bande der nachgelassenen Werke, S. 300 ff., wo er, anknüpfend an Kap. 8 der Sprüche Salomo's die Gott sich anbietende Vorstellung aller Möglichkeiten überhaupt, besonders aber des Men-

schen, als des zukünftigen Zeugen der göttlichen Thaten, als die Weisheit des Ewigen bezeichnet. In dieser Idealwelt, welche den Zielpunkt der freilich nur von seinem souveränen Willen abhängigen Schöpfung und Lenkung der Welt in sich faßt, ist Gott augenscheinlich gleichsam ein Gesetz vorgezeichnet, in dessen Erfüllung seine Liebe und Güte sich bewähret.

Nur bis zu diesem Punkte wollte Professor Dörner zunächst seine Kritik des Schelling'schen Systemes ausdehnen, in dem hier vorliegenden Aufsatz aber sollte noch eine weitere Aufgabe gelöst, es sollte hier die Gotteslehre Schelling's noch mit jener Franz Baader's in Vergleichung gestellt werden. Da zeigte sich nun, daß erstere weit einfacher, letztere weit complicirter sei. Was nämlich Schelling über Gott als das absolute Ich und über die göttlichen Potenzen ausspricht, das Alles findet sich seinem wesentlichen Inhalte nach auch bei Baader. Wenn aber Schelling mit dieser Entwicklung bereits die ganze Herrlichkeit Gottes umschrieben zu haben glaubt, so bildet eben diese Entwicklung in der Gotteslehre Baader's nur ein einziges Moment, den ideellen oder logischen Lebensprozeß. Nach Baader hat man sich Gott an sich oder — nach innen nicht lediglich nur, wie Schelling annimmt, als das absolut denkende und erkennende Wesen und nicht von da aus unmittelbar nach außen hin als — wollend und wirkend vorzustellen. Baader will nicht zugeben, daß sich an den ideellen oder logischen Lebensprozeß in Gott ohne weiteres der Schöpfungsprozeß anreihe. Die dem göttlichen Geist inhärirende Idee ist ihm nicht, wie Schelling, sofort die Idee der Welt, sondern vielmehr die Idee der Herrlichkeit Gottes selbst, welche der göttliche Wille freithätig realisirt. Es bildet sich Gott aus seiner ewigen Natur seine ewige Leiblichkeit, und dieses ist nur damit möglich, daß er sich selbst ewig zur Dreipersonlichkeit ausgestaltet, so daß also in Ihm nächst dem bloß ideellen oder logischen auch noch ein reeller oder wesentlicher und der beide vermittelnde, von Baader als der geistige bezeichnete Lebensprozeß obwaltet. Erst dann, nachdem Gott auf solche Weise bereits in sich selbst als denkend — wollend — wirkend, als geistig und leiblich zumal, mithin in

ganzer Fülle und in voller Actualität, sonach in eigentlicher Vollkommenheit erfaßt ist, dann erst — und nicht so, als wenn diese Vollkommenheit irgendwie dadurch bedingt wäre — darf bei Ihm auch von einem Verhältniß nach außen hin, darf bei Ihm von einer Idee der Welt, die Er selbst in sich erzeugt, sowie von deren Realisirung die Rede sein. Es ist aber klar, daß nach Baader's Lehre das ethische Moment in Gott — der Welt gegenüber — um so gewisser gewahrt sein müsse, als Gott, eben dieser Lehre zufolge, die Idee seiner eigenen Herrlichkeit, seiner ewigen Natur gegenüber, in ewiger freier Thätigkeit verwirklicht, mithin ein ethisches Moment schon in sein inneres Leben selbst hineinfällt. Indem wir die weitere-Prüfung der Gotteslehre Schelling's und jener Baader's unsern Lesern selbst anheimstellen müssen, erlauben wir uns schließlich noch die Bemerkung, daß es hiebei wohl vor allem auf die Anerkennung der Realität des Begriffes der geistigen oder übermateriellen Leiblichkeit und der mit diesem unzertrennlich verknüpften Begriffe des überräumlichen und des überzeitlichen Daseins ankommt. Wer diese Begriffe nicht festzuhalten geneigt wäre, der müßte freilich ohne weiteres die Gotteslehre Baader's, der müßte aber auch die ganze biblische Lehre fallen lassen, ja der würde selbst die Gotteslehre Schelling's, indem dieser jenen Begriffen zwar nicht von vornherein, aber doch schließlich noch Raum giebt, in ihrer vollen Integrität nicht mehr zu bewahren im Stande sein.



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeldter in Göttingen,
Dr. Vanderer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Fünfter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1860.

Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi

von

Professor Dr. Albrecht Ritschl in Bonn.

Die Begriffe der Genugthuung und des Verdienstes Christi, deren sich die evangelischen Dogmatiker bedienen, sind nicht aus dem biblischen Sprachgebrauch geschöpft. In Hinsicht des ersten derselben sind auch die Dogmatiker sich dessen bewußt, daß er eine vox ecclesiastica, nicht biblica sei, z. B. Hollatz (Examen theol. P. III. sect. I. cap. III. qu. 75) und van Mastricht (Theoretico-pract. Theol. Lib. V. cap. XVIII. §. 10). Sie durften aber auch den andern von ihnen gebrauchten Begriff ebenso beurtheilen. Bei der allgemeinen Voraussetzung der alten Dogmatiker von der Natur der heil. Schrift und von dem Geschäfte des Theologen ist es freilich ein der Entschuldigung bedürftiges Unternehmen, einen theologischen Begriff anzuwenden, der nicht der Schrift, sondern der kirchlichen Ueberlieferung entstammt. Denn die theologischen Wahrheiten sollten ja auch in der bestimmten Form, welche das Bedürfniß nach ihrer Erkenntniß befriedigt, von den inspirirten Schriftstellern ausgesprochen sein; und indem die Dogmatiker dieselben aus dem conclave omnium veritatum zusammensuchten und classificirten, wurde eine umgestaltende Thätigkeit des Denkens weder als nöthig noch als berechtigt vorausgesetzt. Also indem die alten Dogmatiker sich den Gebrauch eines Begriffs gestatteten, von welchem sie bestimmt wußten, daß er nicht aus der Schrift geschöpft sei, beriefen sie sich nicht auf das Recht des Theologen und auf die Bedingungen der Erfüllung seiner Aufgabe, aus denen wir den Gebrauch solcher Begriffe erklären würden. Denn so bestimmt wir darauf dringen, daß

unsere dogmatische Theologie den Stoff ihrer Erkenntnisse ausschließlich aus der heiligen Schrift zu schöpfen verpflichtet ist, so berechtigt achten wir uns, die Begriffe, in welchen wir die biblischen Anschauungen von den Gründen, Zwecken, Mitteln, Bedingungen der göttlichen Offenbarung zusammenfassen, nach den allgemeinen Verhältnissen der wissenschaftlichen Erkenntniß zu bilden. Die religiösen Vorstellungen, in welchen das Wort Gottes ausgedrückt, oder von den Empfängern der Offenbarung aufgefaßt und mitgetheilt ist, sind eben nicht allgemeine und reflectirte Begriffe. Seitdem solche auf die Verhältnisse der göttlichen Offenbarung im theologischen Erkennen angewendet sind, sind sie also nur aus einer andern Quelle abgeleitet und mit den Schriftvorstellungen nur unter der Voraussetzung verbunden worden, daß sie einander deckten. Dieser allgemeine Thatbestand ist den evangelischen Dogmatikern verborgen. Indem sie nur eine biblische Theologie zu construiren und dieselbe nur exegetisch zu begründen vorhaben, leben sie des Glaubens, daß alle theologischen Begriffe, welche traditionell aufgenommen waren, ihnen aus der Schrift entgegenspringen. Deshalb werden sie nur in einzelnen Fällen gewahr, daß sie nichtbiblische Begriffe handhaben, während alle ihre Begriffe als solche nichtbiblisch sind. Sie beruhigen sich aber deshalb auch sehr leicht damit, daß satisfactio den biblischen Vorstellungen von ἀπολύτρωσις, ἱλασμός synonym sei, und Mastricht fügt zur Erklärung, warum der Gedanke der Genugthuung im N. T. fehle, noch hinzu, daß das Wort juristisch sei, und daß es zur Zeit der Abfassung der Schrift wohl noch nicht so geläufig gewesen sei, um auf das kirchliche Gemeinwesen übertragen zu werden. Diese Andeutung konnte auf die Spur des wirklichen Thatbestandes führen. Aber freilich können wir erst nach Gewinnung einer selbstständigen biblischen Theologie und einer tiefern Einsicht in die Dogmengeschichte darüber klar sehen, daß die biblischen Vorstellungen von Christus, mit welchen der Begriff der satisfactio identisch sein soll, auf die Anschauung des besondern Verhältnisses zwischen Gott und dem Bundesvolke, jener Begriff dagegen auf ganz allgemeine Anschauungen von der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes und deren Verhältniß zu dem sündhaften Menschengeschlecht begründet ist. Die Scholastiker haben gerade bei der Ausarbeitung der Begriffe von Christi Ge-

nugthuung und Verdienst nichts weniger im Auge als die apostolischen Vorstellungen, sondern sie folgern die Richtigkeit jener Begriffe aus den allgemeinen Verhältnissen, welche sie zwischen Gott und den Menschen als gültig und zureichend voraussetzen. Es wird sich fragen, ob diese Voraussetzungen richtig sind. Aber jedenfalls behaupten die Scholastiker einen höhern Standpunkt formaler Wissenschaft, als die evangelischen Dogmatiker, indem sie ihre Aussagen über Christus wirklich aus Principien ableiten, während diese die Resultate jener aufnehmen, dieselben nach gewissen Rücksichten umbilden oder abschleifen, jedoch die Prämissen jener Begriffe direct weder adoptiren noch prüfen. Vielmehr achten sie dieselben für genügend bewiesen, wenn sie sie als Synonyma bestimmter apostolischer Vorstellungen auftreten lassen können.

Wir halten es nun nicht für die Aufgabe des heutigen Dogmatikers, mit Beseitigung aller nicht direct biblischen Vorstellungen auf die biblische Theologie zurückzugehen; denn aus der biblischen Theologie gestaltet man ein theologisches System nur durch allgemein wissenschaftliche Begriffe. Aber wenn auch der Dogmatiker nicht ohne Rücksicht auf die theologische Tradition verfahren darf, so ist ihm doch nicht zuzumuthen, die Erbschaft der Vorgänger unbesehen anzutreten. Vielmehr haben wir das Recht und die Pflicht, die hergebrachten Begriffe an ihrer Congruenz mit den von uns tiefer verstandenen biblischen Vorstellungen, aber auch an der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Prämissen zu erproben. Wir haben uns vorgesetzt, an dieser Stelle die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi in der letztern Hinsicht einer Untersuchung zu unterwerfen. Da die evangelischen Dogmatiker oberflächlich genug verfahren, um den Wurzeln dieser Begriffe nicht nachzuspüren, so wollen wir einen Beitrag zur Reinigung der Lehre von dem Werke Christi geben, indem wir die scholastischen Darstellungen der bezeichneten Begriffe einer Analyse und Kritik unterwerfen und ermitteln, ob die Umbildung, welche dieselben durch die evangelischen Theologen erfahren haben, ihnen einen Anspruch auf fortwährende Geltung verleihen kann.

Christi dem Gedanken Anselms von der Genugthuung Christi parallel ist, sondern auch, daß die Glaubensaussage über den Tod Christi, welche Anselm seinem Collocutor Boso in den Mund legt, auf die *redemptio a peccatis*, ab *ira dei*, de *inferno* et de *potestate diaboli* lautet (I, 2. 6). In der Fassung des Verhältnisses der Erlösung zum Zorne Gottes ist nun der bei Gregor von Nazianz unentwickelt gebliebene Gedanke auf einen klaren Ausdruck gebracht. Da unter dem Zorne Gottes nichts anderes verstanden ist als die *voluntas puniendi peccata* (I, 6), so dient die Theorie Anselms von der Gott durch Christi Tod geleisteten Genugthuung als Nachweisung des Mittels, wodurch die Absicht Gottes, die Sünden zu strafen, aufgehoben, und seine Absicht, die Sünden zu vergeben, ausgeführt wird.

Unter der Voraussetzung also, daß das gesammte Menschengeschlecht sündhaft ist, wird die Nothwendigkeit einer Gott zu leistenden Genugthuung zum Zwecke der Sündenvergebung negativ aus der Ehre, positiv aus der Gerechtigkeit Gottes begründet, die Möglichkeit derselben in der Eigenthümlichkeit des Gottmenschen, die Wirklichkeit derselben in dem Verhältnisse seines Todes zu dem Werthe seiner Person und der Freiwilligkeit seines Leidens nachgewiesen.

In dem Attribute der Ehre Gottes ist es ausgedrückt, daß der göttliche Wille und Zweck dem Willen der vernünftigen Creatur unbedingt übergeordnet ist. Die Ehre Gottes würde demnach von den Menschen pflichtmäßig dadurch anerkannt werden, daß sie alle Gebote und Forderungen Gottes erfüllen. Hingegen die Sünde, welche das Gegentheil der Gott schuldigen Leistungen ist, ist eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. In diesem Falle nun fordert die Ehre Gottes die Bestrafung der Sünder, welche darin bestehen würde, daß er ihnen die ihnen bestimmte Seligkeit entzieht. Denn auch hierin würden die Menschen, wenn auch unfreiwillig, anerkennen, daß sie dem göttlichen Willen und Zweck durchaus unterworfen sind. Hingegen gestattet die Ehre Gottes nicht, daß derselbe nach seiner Barmherzigkeit den Sündern vergebe, da hiedurch nicht nur der Ungerechte dem Gerechten gleichgestellt, und die in der Ehre Gottes eingeschlossene Ordnung des göttlichen Reiches aufgehoben, sondern sogar die Ungerechtigkeit Gotte gleichgestellt werden würde, indem sie, wie

eigentlich nur Gott, von der Geltung des Gesetzes eximirt wäre. Indem also die Ehre Gottes die Sündenvergebung durch die bloße Barmherzigkeit unmöglich macht, begründet sie in negativer Weise, daß dieselbe nur durch ein anderes Mittel verwirklicht werde. Denn übrigens würde es doch dem Wesen Gottes widerstreben, daß er über die Menschen die Strafvernichtung verhängte; sondern in Wirklichkeit fordert seine Ehre, daß er durch irgend ein Mittel die Menschen, die er erschaffen hat, um sich an ihm zu erfreuen, zu dieser ihrer Bestimmung der Seligkeit zurückführe.

Dieses Mittel, die Genugthuung, besteht nicht schon darin, daß die Sünder aufhören, die Ehre Gottes zu verletzen, und ihre Schuldigkeit gegen Gott in ihrem vollen Umfange zu thun, sondern sie besteht in einer darüber hinausgehenden Gott gefälligen Leistung. Denn die Entrichtung des pflichtmäßigen Dienstes, welche sich im Verhältniß zur Ehre Gottes von selbst versteht, kann Gott nicht für den Ausfall dieses Dienstes entschädigen, sondern nur etwas, was Gott ordnungsmäßig nicht hätte fordern können, wenn die Verletzung seiner Ehre nicht stattfand. Die Genugthuung in diesem Sinne ist in der Gerechtigkeit Gottes begründet. Denn als Regel der göttlichen Gerechtigkeit wird angegeben: *Nullatenus debet aut potest accipere homo a deo, quod deus illi dare proposuit, si non reddit deo totum, quod illi abstulit, ut, sicut per illum deus perdidit, ita per illum deus recuperet.* (I, 23).

Wie es nun aber gemäß dem Begriff der göttlichen Ehre unmöglich ist, daß Gott die Sünden bloß nach seiner Barmherzigkeit vergebe, so ist es gemäß dem Umfange der Geltung desselben Begriffs über die Menschen, dann aber aus dem Begriff der Sünde unmöglich, daß das sündhafte Menschengeschlecht die der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Genugthuung leiste. Zunächst sind alle guten Werke, mit welchen man für die begangene Sünde genugzuthun meinen könnte, zu diesem Zwecke nicht zureichend, denn Gott nimmt dieselben seiner Ehre gemäß als schuldigen Dienst gegen sich in Anspruch. Ferner ist schon die kleinste Sünde, geschweige denn die ganze Masse der Sünden, von demselben Werthe als die ganze Welt, da man auch um die Erhaltung der ganzen Welt nicht die kleinste Sünde begehen darf.

Die Genugthuung muß also in der Entrichtung eines Werthes an Gott bestehen, welcher den Werth der ganzen Welt übersteigt. Dazu aber ist der Mensch auch abgesehen von seiner Sünde nicht im Stande. Diese Unfähigkeit ist nun kein Grund dafür, daß Gott auf die Genugthuung für die menschliche Sünde verzichte, da sie eine verschuldete ist. Sie ist aber der Grund, daß Gott jene für ihn nothwendige Entschädigung seiner Ehre von sich aus möglich macht.

Die Möglichkeit der Genugthuung ist in dem Gottmenschen enthalten, den der Vater aufstellt, um die Sündenvergebung unter jener einzigen Bedingung zu verleihen und das Menschengeschlecht seiner Bestimmung zur Seligkeit entgegenzuführen. Denn wenn der Werth der Genugthuung den Werth der ganzen Welt, also alles dessen übersteigen soll, was nicht Gott ist, so muß die Genugthuung von Einem ausgehen, der selbst größer als die Welt ist. Größer als Alles, was nicht Gott ist, ist aber nur Gott, also kann nur Gott selbst die Genugthuung leisten; aber Gott muß als Mensch dies Werk ausführen, und zwar unter den Bedingungen der Menschwerdung, welche die kirchliche Lehre festsetzt.

Die That, durch welche der Gottmensch die Genugthuung an Gott wirklich leistet, muß nun einmal eine freiwillige, dann eine nicht der Pflicht unterworfenen, endlich eine solche sein, in welcher der volle Werth der die ganze Welt überbietenden Persönlichkeit enthalten ist. Dies nun ist das freiwillige Leiden des Todes zur Ehre Gottes, welches Christus übernommen hat. Denn zu allem positiven Gehorsam war er als vernünftiges Wesen Gotte verpflichtet; nicht aber zum Sterben, da er als sündloser Mensch nicht dem Tode verfallen war. Gerade sein Sterben aber ist auch dem Gewichte der Sünde mehr als aequivalent. Denn da die Verletzung des Lebens des Gottmenschen eine größere Sünde wäre, als alle nur denkbare Sünde, so ist die um Gottes willen vollzogene Hingabe dieses Lebens in den Tod eine Leistung, welche die Sünden aller Menschen überwiegt. In ihr also ist die von Gott geforderte Genugthuung enthalten, deren wegen er die Sünden vergiebt und die Menschen zur Seligkeit führt.

Diese Theorie, deren Bedeutung für die Entwicklung der Methode der Theologie nicht verkannt werden darf, auch wenn

wir Grund haben, sie als verfehlt anzusehen, ist zunächst an der Frage zu messen, ob die Begriffe von der Ehre und von der Gerechtigkeit Gottes mit einander übereinstimmen. Denn aus dem Verhältnisse beider zu einander wird von Anselm der Gedanke einer an Gott zum Zwecke der Sündenvergebung zu leistenden Genugthuung abgeleitet. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Begriff der Ehre Gottes das Verhältniß des absoluten Willens und Zweckes Gottes zu den Menschen aufgefaßt ist, welche entweder dem Willen Gottes dienen, oder ihre Bestimmung, durch den Dienst gegen Gott selig zu werden, verlieren müssen. Hieraus ist auch ganz richtig gefolgert, daß eine willkürliche und durch nichts bedingte Sündenvergebung aus göttlicher Barmherzigkeit nichts anderes bedeuten würde, als die Emancipation der Sünde auf Kosten der in der göttlichen Ehre enthaltenen Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Da nun aber die zunächst sich darbietende Möglichkeit, daß Gott durch die Strafe gegen die Menschen, d. h. durch die Entziehung der Seligkeit seine Ehre herstelle, den Zweck der Schöpfung vereiteln würde, so muß ein Mittel gefunden werden, in welchem die Ehre Gottes zugleich mit der Seligkeit der Menschen gesichert werden kann (II, 4). Dieses Mittel findet Anselm an der Satisfaction, und das Maas dieses Begriffs bietet ihm seine Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit.

Welches Verhältniß zwischen Gott und Menschen ist nun aber in der oben angeführten Regel der Gerechtigkeit ausgedrückt? Wenn der Mensch die von Gott beabsichtigte Gabe nur empfangen kann, nachdem er Gott wiedererstattet, was er demselben entzogen hat, so entspricht dieser Grundsatz lediglich der Sphäre des Privatrechts. Es ist der Grundsatz, nach welchem der Gläubiger einen schlechten Schuldner, der um ein neues Darlehen anhält, behandelt, um hiedurch sein Recht an die unbezahlt gebliebene Schuld zu sichern. Nun bietet das Privatrecht die Ordnung zwischen verschiedenen Personen dar, sofern dieselben Sachen als Mittel ihrer einzelnen Zwecksetzungen behandeln, und die Träger dieser Einzelzwecke sind in dem Verhältniß des Privatrechts zu einander durchaus coordinirt. Wenn als die göttliche Gerechtigkeit nach Anselm ein derartiges Verhältniß zwischen Gott und den Menschen bezeichnet, so ist sie im Wider-

spruch mit der durch den Begriff der göttlichen Ehre ausgedrückten Ordnung zwischen dem absoluten Zwecke Gottes und den relativen Zwecken der Menschen. Wenn schon diese Nachweisung des Widerspruches in den Prämissen die Möglichkeit des Gedankens der Genugthuung stark bedroht, so darf man der in Aussicht stehenden Folgerung nicht dadurch vorbeugen, daß man auf die Uneigentlichkeit der aufgestellten Analogie für die göttliche Gerechtigkeit sich beruft. Einmal ist Anselm selbst nur von der vollen Triftigkeit und Rationalität seiner Definition der göttlichen Gerechtigkeit überzeugt, und dann ist die bezeichnete Ausflucht nur das Merkmal religiöser und wissenschaftlicher Halbheit, von der wenigstens ein Mann wie Anselm frei ist. Die Verhältnisse des göttlichen Willens zu den Menschen sind entweder gar nicht Gegenstand der menschlichen Erkenntniß, auch nicht so weit im Glauben ein Maaß derselben enthalten sein muß, oder sie können nur nach der Analogie des menschlichen Willens erkannt werden, und auf diesem Felde kann man möglicherweise in der Auffassung der Vergleichspunkte sich irren. Aber einen solchen Irrthum durch Berufung auf die Unvergleichlichkeit des göttlichen Wesens rechtfertigen zu wollen, ist ein in sich widerspruchsvolles und des Theologen unwürdiges Verfahren. Ist Gott unvergleichlich und sein Verhältniß zu uns unerkennbar, so ist es eitel, den Schein der Theologie um sich zu verbreiten, sondern dann mag man sich auf einen dumpfen Glauben beschränken. Ist hingegen schon der Glaube an den sich offenbarenden Gott auf bestimmte Erkenntniß angewiesen, so ist um so mehr der Theolog berechtigt, bestimmte Analogieen für das Verhältniß Gottes zu uns in ihrem eigentlichen Sinne als das Maaß der gemeinten Erkenntniß zu beurtheilen. In diesem Sinne also kann der Widerspruch zwischen Anselms Begriffen von der Ehre und von der Gerechtigkeit Gottes nicht in Abrede gestellt werden. Gott kann nicht zugleich als Träger des absoluten Zweckes und zugleich als Privatperson dem Menschen gegenüber stehen.

Es ergibt sich nun aber eine eigenthümliche Modification des in der göttlichen Gerechtigkeit ausgedrückten Privatverhältnisses zwischen Gott und den Menschen dadurch, daß der Begriff der göttlichen Ehre damit concurrirt. Der Gegenstand, auf welchen die Rechtsregel angewendet wird, daß Gott den Menschen

seine Gaben nicht zuwenden kann, wenn dieselben nicht Ersatz für den Gott zugefügten Schaden geleistet haben, ist nicht eine streitige Sache, sondern der Werth des persönlichen Attributes der Ehre. So sehr die Ausdrücke, deren sich Anselm bedient, einen dinglichen Rechtsanspruch Gottes zu bezeichnen und auf einen dinglichen Ersatz für denselben berechnet zu sein scheinen, so klar ist es, daß es sich um die Ausgleichung eines persönlichen Conflicts, also auch bei der Genugthuung um eine persönliche Leistung handelt. Die Combination der Begriffe der göttlichen Ehre und der göttlichen Gerechtigkeit ergiebt also die Forderung einer Satisfaction in der Weise, wie eine Ehrverletzung, anstatt als strafbare Handlung nach dem öffentlichen Rechte behandelt zu werden, auf conventionellem Wege nach der Analogie des Privatrechts ausgemacht werden kann. An dieser Folgerung wird es aber noch klarer, daß der Begriff Gottes durch die aufgestellte Regel seiner Gerechtigkeit und die daraus abgeleitete Möglichkeit einer Satisfaction zu dem Begriffe einer dem Menschen coordinirten Privatperson herabgedrückt wird. Denn nur einer in ihrer Ehre gekränkten Privatperson gegenüber, der man überhaupt nicht regelmäßig verpflichtet ist, ist eine Satisfaction denkbar, sei es durch freiwillige Abbitte und Verurtheilung der begangenen Beleidigung, sei es durch die Einsetzung des Lebens für die Verletzung der Ehre des Andern. Dagegen in dem Falle einer Beleidigung gegen die Majestät des Fürsten, dem man zum allseitigen Gehorsam verpflichtet ist, kann auch in menschlichen Verhältnissen nicht von Genugthuung, sondern nur von Strafe geredet werden. Denn der Fürst als Subject eigenthümlicher Ehre steht dem Unterthan nicht als Privatperson gegenüber. Anselm erklärt nun auch demgemäß die geforderte Satisfaction von Seiten der Sünder gegen Gott für unmöglich, weil dieselben überhaupt Gotte zu Allem verpflichtet, und zu keiner über die Pflicht hinausliegenden Leistung an ihn fähig sind. Aber diese Folgerung aus dem Begriff der göttlichen Ehre mußte ihn folgererecht dahin führen, den Gedanken der Satisfaction überhaupt fallen zu lassen, und sich von dem Fehler zu überzeugen, der in der Aufstellung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit begangen ist. Dies hat nun freilich Anselm nicht gethan, sondern nur ein anderes Subject für die Genugthuung postulirt, anstatt der zu ihr unfähigen

Menschen. Wir müssen aber vorbehalten, daß, wenn die Ehre Gottes weder in der unvermittelten und unbedingten Sündenvergebung, noch in der Strafvernichtung der zur Seligkeit bestimmten Menschen erreicht werden kann, es ein anderes tertium geben muß, als die Genugthuung, die Anselm mit Unrecht als die einzige Auskunft betrachtet.

Wenn nun aber einmal der Gedanke einer Gott zu leistenden Satisfaction festgehalten wird, so ist die Uebertragung derselben an einen Stellvertreter dem vorausgesetzten Privatverhältniß zwischen dem in seiner Ehre Beleidigten und dem Beleidiger congruent. Wenn nur nicht dieses Verhältniß zwischen Gott und den Menschen unrechter Weise angenommen würde, so ist doch wenigstens die daraus gezogene Folgerung, daß Gott die Satisfaction von dem den sündigen Menschen relativ gleichartigen Gottmenschen anstatt von diesen selbst empfängt und annimmt, gerade bei der Anschauung eines Privatehrenhandels, aber auch nur bei dieser Anschauung, statthaft. Weil es überhaupt willkürlich und conventionell ist, eine Ehrenkränkung in die Sphäre des Privatrechts zu ziehen, so ist es auch in die Willkür der Parteien gestellt, welche Convention sie über die Art der Genugthuung schließen. Demgemäß kann der Beleidigte damit zufrieden sein, daß die Genugthuung in Form der Abbitte für den Beleidiger durch einen Dritten geleistet werde, oder auch, daß anstatt des Beleidigers ein Dritter sein Leben gegen ihn einsetzt. Also die Stellvertretung in der Satisfaction ist nach der Prämisse Anselms vollkommen rational, wenn nur die Möglichkeit der Satisfaction zwischen den Menschen und Gott überhaupt besser begründet wäre.

Die Genugthuung des Gottmenschen besteht nach Anselm in der freien und über die eigene Verpflichtung hinausgehenden Hingabe seines Lebens in den Tod. Dem Gedankengange entsprechend beabsichtigt Anselm hiemit eine persönliche, nicht eine dingliche Leistung des Gottmenschen zu bezeichnen. Diese deutlich erkennbare Absicht widerlegt die Vermuthung, daß Anselm seine Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi nach der Analogie des in dem germanischen Criminalrechte seiner Zeit statuirten Wehrgelde gebildet habe. Die Sühnung eines Mordes durch die Entrichtung einer Summe Geldes an die Verwandten

des Ermordeten bezeichnet die Anwendung einer Ordnung des Privatrechts auf einen Fall, der unseren Begriffen nach dem öffentlichen Rechte angehört. Insofern findet wohl eine Analogie zwischen jener Institution und der Lehre Anselms statt. Aber dennoch muß diese Analogie ohne Einfluß auf Anselm geblieben sein, da es ihm nothwendig ist, die Leistung des Gottmenschen im Verhältniß zu der Ehre Gottes als eine persönliche darzustellen.

Es fragt sich aber, ob diese Absicht ausgeführt und die durch sie geleitete Darstellung gelungen ist. Die Behauptung der Genugthuung im Tode Christi ist darauf gegründet, daß sein Leben ein Gut sei, welches den an allen Sünden haftenden Schaden aufwiege, und ist dadurch bedingt, daß die Hingabe dieses Lebens in den Tod eine freiwillig persönliche und eine von Gott nicht gebotene, nicht pflichtmäßige That sei. Daß das Sterben für den Gottmenschen nicht Pflicht war, wie für die anderen Menschen, hängt davon ab, daß er sündlos war. Dieser Satz tritt aber in das volle Licht nur, wenn wir die Umstände des Sterbens, welche für die Sünder gelten, in's Auge fassen. Für den Sünder ist der Tod als Strafe der Sünde ein Verlust des Lebens ad interitum, und ist eine im eigentlichsten Sinne persönliche Erfahrung, weil er von der bewußten Zurechnung der Folge an die vorausgegangene Schuld begleitet wird. Also nur wenn das Sterben mit diesem Inhalt gedacht wird, kann es als die Erfahrung bezeichnet werden, zu welcher der Gottmensch nicht verpflichtet war. In diesem Sinne hat nun aber Anselm den Tod Christi nicht denken können. Denn zu dem Tode als der Strafe der Sünden hat natürlich Christus kein persönliches Verhältniß einnehmen können. Ist aber das Sterben für den Gottmenschen nicht pflichtmäßig, weil sich derselbe diese Erfahrung nicht als Folge einer persönlichen Schuld zurechnen konnte, so ist das Sterben des Gottmenschen für ihn auch keine persönliche, sondern nur eine sachliche Erfahrung. Also ist auch nur eine sachliche Aequivalenz seiner Leistung mit der Schuld der Sünder nachgewiesen, und die beiden Bedingungen der persönlichen Freiwilligkeit und der Nichtverpflichtung zum Sterben erweisen sich als widersprechend. Die Unvereinbarkeit derselben ergiebt sich nun auch, wenn wir von dem erstern Prädicat ausgehen. Anselm

bezeichnet das Sterben Christi im Unterschied von dem Sterben der Sünder ganz richtig als *tradere se ipsum morti ad honorem dei* (II, 11), und das Sterben Christi ist nur unter dieser Absicht als eine persönlich freiwillige That vorzustellen; unter diesem Gesichtspunkt aber fällt das Sterben Christi in den Bereich des seiner Berufspflicht entsprechenden Gehorsams gegen Gott, kann also nicht als *opus supererogationis* gedacht werden.

Wir wundern uns nicht, daß das Resultat der Anselmischen Theorie in unvereinbare Elemente auseinanderfällt, da wir den Widerspruch in den Voraussetzungen dargelegt haben. Aber die Folgerichtigkeit des Fehlers verdient alle Beachtung. Der Begriff der Ehre Gottes erlaubt, wie gezeigt worden ist, überhaupt nicht den Gedanken an eine Genugthuung für die Sünden. Derselbe folgte nur aus dem von Anselm aufgestellten privatrechtlichen Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit. Die Regel derselben war aber so ausdrücklich auf das eigentliche Object des Privatrechts, auf Sachen berechnet, und der unmittelbare Sinn der daraus abgeleiteten Genugthuung lautete so entschieden auf einen in derselben enthaltenen sachlichen Werth, daß nur die Combination der an sich unvereinbaren Ehre und Gerechtigkeit Gottes die Vorstellung von einem Privatehrenhandel zwischen Gott und den Sündern und die Forderung persönlicher Genugthuung an Gott begründete. Nun ergiebt sich im Einklang mit den Verhältnissen der Prämissen Folgendes. Die Ehre Gottes gestattet keine, weder sachliche noch persönliche Satisfaction, fordert aber vielleicht, was wir uns vorbehalten haben, eine sittliche Leistung des Mittlers anderer Art als Bedingung, an welche die Sündenvergebung zu knüpfen wäre. Dem entspricht es, daß die Leistung des Todes Christi als persönliche freiwillig sittliche That die Gleichartigkeit mit dem Tode der Sünder, bei welcher allein sie als überpflichtmäßig und satisfactorisch erscheinen würde, ausschließt. Dagegen wurde aus der Gerechtigkeit Gottes die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer Genugthuung abgeleitet, aber direct nur im Sinne einer sachlichen Leistung. Dem entspricht es, daß, sofern die Leistung Christi das Merkmal der Genugthuung an sich trägt, nämlich als *opus supererogatorium* scheint aufgefaßt werden zu können, sie wirklich nur einen sachlichen Werth in sich schließt.

Eine bedeutende Unterstützung erfährt unsere Beurtheilung

der Theorie Anselms dadurch, daß schon er selbst den Begriff der Genugthuung überschritten und durch Aufstellung des Begriffs des Verdienstes für den Tod Christi das Ungenügende seiner ganzen Auseinandersetzung angedeutet hat. Denn am Schlusse des Buches (II, 19), wo erklärt werden soll, wie die Leistung Christi bei Gott die Sündenvergebung und das Heil für die Menschen vermittelt habe, wird gesagt: *Eum, qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis.* Man könnte versucht sein, die Lesart *bonum* vorzuziehen (vgl. II, 15), wenn es nicht weiterhin hieße: *Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit, et quibus moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit? frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt.* Dieser Gedanke ist nun nicht etwa die Fortsetzung der Genugthuungslehre, sondern ein ganz neuer Versuch der Lösung des Problems. In der Consequenz der Lehre von der Satisfaction durch Christi Tod läge der Gedanke, daß, nachdem diese Bedingung erfüllt war, Gott um seiner Ehre willen, die er durch Befeligung der Menschen erstrebt, denselben die Sünden vergeben und sie auf den Weg zur Seligkeit geführt habe. Anstatt dessen erklärt Anselm die Leistung Christi für ein Geschenk an Gott und für ein Verdienst, welches Gott wegen seiner Gerechtigkeit habe belohnen müssen. Da nun aber der Sohn nichts bedurft habe, was er empfangen konnte, oder was ihm zu vergeben gewesen wäre, so habe er die göttliche Belohnung in Gestalt der Sündenvergebung auf die Menschen abgeleitet. Die Darstellung Anselms ist nicht so auszugleichen, daß der Tod Christi als Genugthuung die Sünden getilgt habe, aber als Verdienst Gott bestimme, den Einzelnen die geschehene Sündentilgung zuzurechnen (Hasse, Anselm von Canterbury, 2. Theil S. 606). Denn es ist nicht von den Einzelnen, sondern von der Gesamtheit der Sünder die Rede, auf welche die Belohnung Christi übertragen wird. Vielmehr ist die Verschiedenartigkeit der Gesichtspunkte daran zu erkennen, daß die Genugthuung nur als die Bedingung gedacht ist, unter welcher Gott aus dem Motiv seiner Ehre, welche die Befeligung der Menschen erstrebt, die Sündenvergebung verhängt, daß dagegen im Begriffe des Ver-

dienstes die Bedingung und das Motiv der Sündenvergebung zusammentreffen. Die speciellere Erörterung dieses Begriffs wird dies Urtheil bestätigen. Daß aber Anselms Betrachtung auf diesen Weg einlenkt, ist eine Bürgschaft dafür, daß seine Lehre von der Genugthuung durch Christus ihrem Zwecke wenig entspricht.

Anselms Lehre von der Genugthuung Christi hat auf Thomas von Aquino einen geringen, auf Duns Scotus gar keine Wirkung ausgeübt; der letztere ist vielmehr ihr offener Gegner, und bei dem ersten überwiegt eine andere Betrachtungsweise. Denn der Lombarde, dessen Lehrbuch der Sentenzen die Bewegung der scholastischen Theologie geleitet hat, hat unter die Deutungen des Todes Christi, welche er Lib. III. Dist. 18—20 zusammengetragen, keine Anspielung auf Anselms Hauptbegriff aufgenommen. Hingegen sticht in seiner Sammlung die Betrachtung der Leistung Christi als eines Verdienstes nach Anleitung von Aeußerungen des Augustinus und des Ambrosius bedeutsam hervor. Dieser Gesichtspunkt steht nun auch bei Thomas an der Spitze, indem derselbe, mit Hinzunahme des Anselmischen Begriffs, das Leiden Christi allen den Kategorien unterordnet, die schon der Lombarde aufgestellt hatte. In einer gewissen äußern Ordnung, die der Lombarde nicht erreicht hat, betrachtet Thomas das Leiden Christi in seinem Verhältniß zu Gott als Verdienst, als Genugthuung, als Opfer, als Lösepreis (Summa, Pars III. Qu. 48 art. 1—4). Daneben gilt ihm der Tod Christi im Verhältniß zu den Menschen als Mittel, wodurch dieselben von der Sünde befreit sind, zunächst in der vom Lombarden und von Abälard aufgefaßten Weise, daß er die Liebe erweckt hat, welche Sündenvergebung erwirkt, dann aber unter der Voraussetzung, daß er der Lösepreis für Gott ist, dessen wegen derselbe Vergebung der Sünden verliehen hat (Qu. 49 art. 1). Endlich die Befreiung von der Macht des Teufels wird auf das Leiden Christi nur dadurch begründet, daß dasselbe im Verhältniß zu Gott Grund der Sündenvergebung und Versöhnung ist (art. 2). Wie also schon die Beziehungen des Leidens Christi auf die Menschen und auf den Teufel seiner Bedeutung als Lösepreis und Opfer gegen Gott untergeordnet werden, so vereinfacht sich die Darstellung

noch mehr, indem der Gedanke der redemptio auf den der satisfactio, ferner der des sacrificium auf den des meritum reducirt werden. In Hinsicht der redemptio heißt es Qu. 48 art. 4: Quia passio Christi fuit satisfactio pro peccatis et reatu poenae generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Die Vorstellung von der Opferqualität des Leidens Christi schließt als Wirkung in sich, daß Gottes Haß gegen die Sünder beruhigt und er mit den Menschen versöhnt worden sei; aber als Grund dieser Wirkung wird dasselbe Attribut geltend gemacht, an welchem der Charakter des Verdienstes haftet, nämlich die Freiwilligkeit der Liebe und des Gehorsams Christi (Qu. 47 art. 2, Qu. 48 art. 3, Qu. 49 art. 4). Diese Ansicht unterscheidet sich von der reformatorischen Deutung der Opferqualität des Todes Christi dadurch, daß nicht die thätige und leidende Erfüllung des Gesetzes als Inhalt und Zweck dieses Gehorsams aufgewiesen wird. Eine hieran streifende Aussage bezeichnet vielmehr nur eine Folge des Leidens Christi, und zwar in zufälliger und spielender Weise. Es wird gesagt (Qu. 47 art. 2), daß in morte Christi lex vetus consummata est, indem der Ausruf des sterbenden Christus bei Joh. 19, 30 bedeuten soll, daß er omnia veteris legis praecepta implevit, nämlich die moralia, sofern er aus Liebe zum Vater starb, die ceremonialia, sofern er die vorbildlichen Opfer vollendete, die iudicialia, quae praecipue ordinantur ad satisfaciendum iniuriam passis, quoniam, quae non rapuit, exsolvit (Ps. 69, 5), permittens se ligno affigi pro pomo, quod de ligno homo rapuerat contra dei mandatum. Aber wenn der Gedanke von der Erfüllung des Gesetzes durch Christi Tod darauf führen zu müssen scheint, daß Jesus dem göttlichen Criminalrechte gemäß die Strafe der Sünden an sich erfahren habe, so belehrt uns die wunderliche Abbiegung, die Thomas in der letzten Erklärung begeht, daß es nicht sehr ernstlich gemeint sein kann, wenn er (Qu. 47 art. 3) die Hingebung Christi in den Tod durch den Vater so auffaßt, daß in eo ostenditur dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit. Nur so viel ist aus diesen Sätzen zu entnehmen, daß die theologischen Motive, welche die Reformatoren in Hinsicht der Lehre vom Tode Christi ausgebildet haben, von ihnen nicht aus der Luft gegriffen, sondern

in der kirchlichen Tradition angedeutet gefunden sind. Aber der Absicht des Thomas gemäß erscheint die Bedeutung des Todes Christi als Opfer nur als ein dem Begriff seiner Verdienstlichkeit untergeordnetes Attribut. Die eigentliche Lehre desselben ist also auf die Kategorieen der Genugthuung und des Verdienstes zurückzuführen. Die Bedingungen nun, unter welchen Thomas die Nothwendigkeit der Genugthuung Christi behauptet, sind im Wesentlichen identisch mit Anselms Ansichten, aber in strafferer wissenschaftlicher Form. Es sind der unendliche Werth der von den Menschen gegen Gott begangenen Sünde, und die Unmöglichkeit, daß ein bloßer Mensch die für Gott nöthige Satisfaction leisten könne. Es ist aber wichtig, daß Thomas diese Gedanken nicht ausspricht, ohne dabei die Gesichtspunkte zu weisen, von welchen aus Duns sich dem ganzen Satisfactionsbegriff opponirt. „In der Sünde ist zweierlei enthalten, die Abwendung von dem unveränderlichen und unendlichen Gute, und deßhalb ist die Sünde von der einen Seite unendlich. Andererseits enthält die Sünde die ungeordnete Zuwendung zum veränderlichen Gute, und in dieser Hinsicht ist die Sünde endlich, zugleich auch weil die Zuwendung selbst endlich ist. Denn nicht können die Acte der Creatur als solche unendlich sein. In Hinsicht der Abwendung von dem unendlichen Gute entspricht der Sünde die poena damni, welche ebenfalls unendlich ist, weil sie der Verlust des unendlichen Gutes, nämlich Gottes ist; in Hinsicht der ungeordneten Abwendung zum veränderlichen Gute entspricht der Sünde die poena sensus, welche selbst nur endlich ist“ (P. II. Prima, Qu. 87 art. 4). Als Voraussetzung der nothwendigen Genugthuung für die Sünde kommt aber nur die erstere Seite in Betracht, daß „die Sünde als gegen Gott begangen eine gewisse Unendlichkeit hat, gemäß der Unendlichkeit der göttlichen Majestät“, tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur (P. III. qu. 1 art. 2). Nun ist, wie a. a. O. ausgeführt wird, die satisfactio vollkommen verstanden, condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae. Zu deren Leistung aber ist ein bloßer Mensch nicht befähigt, weil „die ganze menschliche Natur durch die Sünde verderbt war, und das Gut einer Person oder auch mehrerer nicht im Stande war, per aequiparantiam den Schaden der

ganzen menschlichen Natur zu ersetzen“. Freilich wenn es sich um eine unvollkommen genügende Genugthuung handelte, scilicet secundum acceptationem eius, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna, so würde auch die Leistung eines bloßen Menschen genügen. Denn wie es anderwärts (Suppl. ad P. III. qu. 13 art. 1) heißt, so ist es im Verhältniß zu den Aeltern und zu Gott unmöglich, die diesen schuldigen Ehrenbezeugungen in quantitativer Aequivalenz zu leisten, sondern in diesen Verhältnissen genügt, daß der Mensch leistet, was er leisten kann; denn die Freundschaft fordert nicht Gleichwerthes, sondern was möglich ist, et hoc etiam est aequale aliquantulum sive secundum proportionalitatem¹⁾. Da jedoch dieser Fall der Freundschaft zwischen den Sündern und Gott nicht vorliegt, da vielmehr, wie es an dem oben a. D. weiter heißt, das Unvollkommene etwas Vollkommenes voraussetzt, wodurch es gestützt wird, so haben die sacramentalen Satisfactionen des Menschen ihre Wirksamkeit nur durch die vollkommene Satisfaction, welche Christus geleistet hat. Christus aber ist als dei et hominis exsistens zu diesem Geschäfte befähigt.

Während in allen diesen Beziehungen Thomas den Spuren Anselms folgt, so verbessert er dessen Lehre in Hinsicht der Möglichkeit, daß der Gottmensch in dem Geschäfte der Genugthuung die zu derselben verpflichteten Menschen vertritt. Anselm hatte zu diesem Zweck als genügend erachtet, daß der Gottmensch unter den besonderen Bedingungen seiner Entstehung als ein Glied des Adamitischen Geschlechts bezeichnet war, und nach seinen Prämissen war diese Charakterisirung dessen genügend, der in dem Ehrenhandel zwischen den Menschen und Gott Jenen substituirt werden sollte. Thomas aber rechtfertigt diese Substitution im Sinne der Nothwendigkeit ihrer Geltung und Wirksamkeit durch die Identität der Menschen mit dem Gottmenschen als ihrem Haupte. Sicut naturale corpus est unum, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus (P. III. qu. 49 art. 1).

Alein in anderen Beziehungen weicht Thomas in der Art

¹⁾ Vgl. Suppl. ad P. III. qu. 14 art. 2. Aequalitas in satisfactione ad deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem illius.

von Anselm ab, daß man erkennt, daß er ein ganz anderes Verhältniß zur Satisfactionstheorie einnimmt als Vener, obgleich er nur in der Consequenz von Grundsätzen Anselms verfahren ist.

Zunächst leugnet er die objective Nothwendigkeit der Satisfaction überhaupt, welche Anselm aus dem Begriff der Ehre Gottes nachgewiesen hatte. Schon die Incarnation des göttlichen Wortes ist zur Herstellung des menschlichen Geschlechts nicht in der Weise nothwendig, daß dieselbe nicht ohne dieses Mittel verwirklicht werden konnte. Denn gemäß seiner Allmacht konnte Gott jenes Ziel auf vielen anderen Wegen erreichen. Sondern nur im Sinne der größern Zweckmäßigkeit (*per quod melius et convenientius pervenitur ad finem*) wird die Nothwendigkeit der Incarnation zu jenem Zwecke zugestanden (P. III. qu. 1 art. 2). Ganz analog wird nun auch dem Leiden des Gottmenschen eine Nothwendigkeit zur Befreiung der Menschen von der Sünde nur als Zweckmäßigkeit beigelegt, indem dasselbe der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit entsprechend (*conveniens*) gefunden wird. Aber an sich war für Gott auch ein anderes Verfahren für jenen Zweck möglich, und nur nach der Rücksicht auf das Vorherwissen und die Vorherbestimmung Gottes war ein anderes Verfahren unmöglich. „Denn die göttliche Gerechtigkeit selbst, welche die Genugthuung für die Sünden von dem menschlichen Geschlechte erheischt, und welcher der Gottmensch durch sein Leiden entsprochen hat, ist keine unveränderliche Wesensbestimmung Gottes, sondern hängt von seinem Willen ab. Denn wenn Gott ohne alle Genugthuung den Menschen von der Sünde hätte befreien wollen, so hätte er seiner Gerechtigkeit nicht zuwider gehandelt. Nämlich ein Richter freilich kann nicht in gerechter Weise eine Schuld ohne Strafe vergeben, welcher die gegen einen Andern begangene Schuld zu bestrafen hat, sei es gegen einen Einzelnen, oder gegen den ganzen Staat, oder gegen den vorgesezten Fürsten. Aber Gott hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum, und deshalb begehrt er kein Unrecht, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergiebt; wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig, aber nicht ungerecht handelt“ (P. III. qu. 46 art. 1. 2).

Nichts gewährt einen tiefern Einblick in die Bedeutung des

Satisfactionsbegriffs für die mittelalterliche Theologie, als dieser kühne Schluß des Thomas: „Weil Gott das höchste Gut ist, so kann er handeln wie ein Privatmann“.

Wir haben gezeigt, daß auch Anselm die Genugthuung für die Ehre Gottes als nothwendig und als möglich nur aus einem solchen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit entwickelt, in welchem lediglich ein Verhältniß des Privatrechts zwischen Gott und Mensch ausgedrückt ist. Wenn also auch bei Thomas ¹⁾ die Satisfaction für die Sünden nur als Ausgleichung eines Privatchrenhandels aufgefaßt wird, so kann dem Thomas nicht bestritten werden, daß für Gott eine Vergebung der Beleidigung auch ohne Genugthuung möglich ist. Anselm hat diese Auskunft darum ausgeschlossen und die absolute Nothwendigkeit der Satisfaction behauptet, weil er dieselbe als das einzige Mittel ansieht, wodurch Gott seinen absoluten Selbstzweck, seine Ehre, in der Verleihung der Seligkeit an die Sünder verwirklicht. Und nur indem er die heterogenen Begriffe von Gottes Ehre und Gottes Gerechtigkeit zusammenfaßt, hat er das Resultat gewonnen, daß die Satisfaction ein dem Selbstzweck Gottes absolut nothwendiges Mittel sei, während wir den Gedanken einer dem Privatverkehr angehörigen Genugthuung überhaupt als unstatthaft im Vergleich mit der Ehre Gottes erkennen mußten. Thomas nimmt nun, wie wir gesehen haben, in Hinsicht der Gerechtigkeit Gottes die gleiche Stellung ein wie Anselm, und erklärt jenem Begriff gemäß die Genugthuung für die Sünden für möglich und für (relativ) nothwendig; aber die andere Prämisse faßt er anders auf, als Anselm. Auch ihm gilt Gott als der absolute Selbstzweck. Sofern jedoch derselbe im Gebiete der Welterschöpfung und Weltregierung verwirklicht wird, verzichtet Thomas auf die Nachweisung der absoluten Nothwendigkeit eines bestimmten Mittels zu jenem Zwecke, sondern er setzt alle wirklich gewählten Mittel als zufällig und nur als relativ nothwendig gemäß der Richtung des Willens auf dieselben ²⁾; und deshalb

¹⁾ P. III. qu. 48 art. 2. Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aequè vel magis diligit, quam oderit offensam.

²⁾ P. I. qu. 19 art. 3. Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonita-

kann er nicht umhin, auch das Leiden Christi nur als das zweckmäßige, aber nicht als das allein mögliche und absolut nothwendige Mittel zur Herstellung des menschlichen Geschlechtes zu bezeichnen. Wir enthalten uns, den Streit in diesem Punkte zu entscheiden, sondern dürfen uns begnügen, die Abweichung in dem Begriffe des göttlichen Selbstzweckes zu bezeichnen, welche die entgegengesetzten Folgerungen des Anselm und des Thomas hervorruft. Anselm nämlich ist auf dem Wege zu dem Gedanken begriffen, obgleich er ihn nicht zu genügendem Ausdruck gebracht hat, daß der Selbstzweck der göttlichen Ehre die Befeligung der Menschen als die Form, in welcher die Ehre an ihnen und an ihrer Anerkennung Gottes verwirklicht wird, in sich schließt. Denn die Ehre ist nichts rein objectives, sondern ein in dem Urtheil Anderer reflectirtes Object. Demnach ist es auch nicht in der Consequenz der Gedanken Anselms, daß die Anerkennung der Ehre Gottes durch die Menschen nur ein Mittel zu dem Selbstzwecke Gottes ist, welches nach der richtigen Ansicht des Thomas allerdings immer zufällig und willkürlich bliebe. Sondern nach Anselms Andeutungen strebt er zu dem Gedanken, daß Gott um seiner selbst willen die Befeligung der Sünder erstrebt; und unter dieser Voraussetzung ist auch das dahin führende Mittel des Todes Christi, als Mittel zum absoluten Selbstzwecke, gesetzt, daß es richtig angeschaut ist, als absolut nothwendig zu erkennen. Wenn man dagegen, wie Thomas, die Seligkeit der Menschen als einen außerhalb Gottes stehenden Zweck denkt, von dessen Verwirklichung die Realität des göttlichen Selbstzweckes „keinen Zuwachs hat“, so kann das zum willkürlichen Zweck der Herstellung der Menschen dienende Mittel, also das Leiden Christi, auch nur als willkürliches erwiesen werden. Die Richtigkeit des obersten theologischen Principes des Thomas wird jedoch sehr verdächtig, wenn es unter seiner Vor-

tem suam esse, deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. — Alia autem a se deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. — Unde cum bonitas dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute.

aussetzung möglich wird, daß Gott den Menschen gegenüber jemals als Privatperson handelt, und wenn die Unabhängigkeit Gottes von einem über ihm stehenden Gesetze dahin gedeutet wird, daß Gott nicht nothwendig nach der Rücksicht auf die Absolutheit seines Wesens handelt. Aber wir finden in der Lehre des Thomas vom Leiden Christi noch weitere Proben davon, daß die Zulassung des Gedankens von der Zufälligkeit der Mittel in der Weltregierung nur geeignet ist, den Begriff Gottes im Verhältniß zu den Menschen herabzudrücken.

Zunächst jedoch gehört zur vollständigen Darstellung der Lehre des Thomas von der durch Christi Leiden geleisteten Satisfaction für die Sünden noch der Umstand, daß dieselbe non solum sufficiens sed superabundans gewesen sein soll (P. III. qu. 48 art. 2). Da doch der Begriff der Genugthuung auf die Aequivalenz zweier Werthe gegründet ist, und da die oben angeführten Aeußerungen, daß ein bloßer Mensch im Verhältniß zu den Aeltern und zu Gott nur im uneigentlichen Sinne genugthun könne, darauf vorbereiten, daß der strenge Begriff der Genugthuung an der Leistung Christi durchgeführt werde, so fragen wir nach dem Anlaß zu dieser Ueberschreitung des auszubrückenden Verhältnisses. Auskunft geben folgende Sätze des Thomas: *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aequae vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo magis (maius?) deo aliquid exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis.* Hier ist also die Freiwilligkeit der Leistung Christi als Merkmal der Ueberschreitung der Genugthuung angesehen, welche von Anselm wesentlich in die Genugthuung eingerechnet wurde. Um aber diese Abweichung zu verstehen, erinnern wir an die Unvereinbarkeit der Elemente, auf deren Zusammenfassung es dem Anselm ankam. Die vollkommene Geltendmachung der Freiwilligkeit des Todes Christi schloß die Nichtpflichtmäßigkeit desselben aus. Und wenn der satisfactorische Charakter des Todes dadurch gesichert wurde, daß er als überschüssige Leistung festgestellt wurde, so verschwand die freiwillige Persönlichkeit derselben, und es blieb für dieselbe nur die Anschauung einer sachlichen Erfahrung und eines dinglichen Werthes übrig. Die von Thomas aufgestellte Definition der

Genugthuung ist nun so beschaffen, daß er in derselben überhaupt nur eine Aequivalenz des dinglichen Werthes meint, während Anselm wenigstens die Absicht verfolgt, die Genugthuung nur in einer persönlichen Leistung gleichen oder höhern Werthes, als die Beleidigung war, nachzuweisen. Daher kommt es, daß die Freiwilligkeit in der Leistung Christi ihm als Steigerung des durch das Leben des Gottmenschen und durch die Allgemeinheit seines Leidens ausgedrückten Werthes der Genugthuung erscheint. Aber der Gedanke der *satisfactio superabundans* ist in sich widersprechend, weil der Begriff der Genugthuung überhaupt auf das Verhältniß der Aequivalenz gegründet ist. Derselbe hätte also gegen die Deutung des freiwilligen Gehorsams Christi als Verdienst wegfallen müssen, — wenn sich nicht Thomas eng an die dogmatische Tradition gebunden geachtet hätte. Aber dennoch beweist die Wendung, welche der Satisfactionsbegriff bei Thomas nimmt, daß der Begriff des Verdienstes Christi für ihn hervorragende Bedeutung gewinnt.

Auf das Verdienst Christi wird die Befreiung der Menschen von der Sünde durch seinen Tod nur insofern zurückgeführt, als Christus durch denselben für sich selbst die Erhöhung verdient hat, in welche er die mit ihm als Glieder verbundenen Gläubigen aufnimmt. Nämlich „wenn Jemand aus gerechtem Willen sich entzieht, was er besitzen durfte, so verdient er, daß ihm noch mehr zugelegt werde, als Belohnung seines gerechten Willens. Christus aber hat sich in seinem Leiden unter seine Würde erniedrigt, und deßhalb hat er durch sein Leiden die Erhöhung verdient (P. III. qu. 49 art. 6). „Christus hat die Gnade empfangen nicht sowohl als einzelne Person, sondern als Haupt der Gemeinde, damit sie sich nämlich von ihm auf seine Glieder erstrecke. Jeder in der Gnade stehende, welcher aus Gerechtigkeit leidet, verdient sich das Heil. Deßhalb hat Christus durch sein Leiden nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Glieder das Heil verdient“. „Christus hat vom Beginn seiner Empfängniß uns das ewige Heil verdient; aber unsererseits waren einige Hindernisse vorhanden, durch welche uns die Wirkung seiner früheren Verdienste vorenthalten wurde; um diese also zu entfernen, mußte Christus leiden“ (P. III. qu. 48. art 1).

Um diese Sätze zu verstehen, muß man auf die von Thomas

vorgetragene Bestimmung des Begriffs Verdienst zurückgehen, die für Christus in demselben Sinne gelten muß, wie für jeden Menschen. Es ist nicht zu verkennen, daß Thomas in der bezüglichen Stelle (P. II. Prima, qu. 114 art. 1) darauf ausgeht, das Verhältniß der Begriffe Verdienst (*meritum*) und Belohnung (*merces*) auf den Begriff der Billigkeit zurückzuführen. Er erkennt in der Verhältnißbestimmung zwischen Verdienst und Belohnung eine Aeußerung von Gerechtigkeit. Aber dieselbe ist nicht *simpliciter iustitia*, wie die, welche das Verhältniß zwischen *res accepta* ab aliquo und *pretium* ordnet, sondern sie ist *quidam iustitiae modus*, und die Ordnung zwischen Verdienst und Belohnung ist *iustum secundum quid*. Die einfache Gerechtigkeit, welche also auf sachliche Objecte sich bezieht, setzt volle Gleichheit der durch sie verbundenen Personen voraus. Dagegen die Billigkeit, welche sich auf die Beurtheilung persönlicher Leistungen bezieht, setzt keine volle Gleichheit zwischen den durch sie verbundenen Personen voraus. Die Billigkeit haftet z. B. am Rechte des Vaters und des Herrn, und demgemäß kann ein Sohn vom Vater und ein Knecht vom Herrn etwas verdienen. Zwischen Gott und den Menschen besteht nun die größte, d. h. unendliche Ungleichheit, deshalb kann kein Rechtsverhältniß zwischen ihnen bestehen, aber (!) ein Verhältniß der Billigkeit, sofern nämlich Jeder von ihnen in seiner Weise wirksam ist ¹⁾. Da nun aber die Art und das Maaß des menschlichen Wirkens von Gott gesetzt ist, so kann sich der Mensch ein Verdienst bei Gott nur unter Voraussetzung göttlicher Anordnung erwerben. Also erwirbt sich der Mensch ein Verdienst, sofern er mit eigenem Willen thut, was er schuldig ist ²⁾, ferner sofern er dies wegen der Verherrlichung Gottes unternimmt. Gott aber ertheilt die entsprechende Belohnung als Schuldner nicht des Menschen, sondern seiner selbst, sofern er sich schuldig ist, seine Anordnung zu erhalten. Ein

¹⁾ Manifestum est, quod inter deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum, quod est hominis bonum, est a deo. Unde non potest hominis ad deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum.

²⁾ Cf. eand. qu. art. 3. Principalitas meriti penes caritatem consistit. — Quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus.

verdienstliches Werk ist nun näher angesehen (qu. 114 art. 2) darum, daß es aus dem freien Willen hervorgeht, nicht der Belohnung würdig (*non potest esse condignitas*), wegen der großen Ungleichheit zwischen beiden, sondern es findet nur ein passendes Verhältniß statt gemäß der Billigkeit der Beurtheilung (*congruitas propter quandam aequalitatem proportionis*). Sofern aber ein verdienstliches Werk danach beurtheilt wird, daß es aus der Gnade des heiligen Geistes hervorgegangen ist, so ist es der Würdigkeit gemäß der Belohnung durch das ewige Leben werth (*meritorium vitae aeternae ex condigno*). Das Verdienst Christi nun, wodurch er den Menschen die Mittheilung der Gnade und die Befreiung von der Sünde erwirkt, ist, weil es selbst auf die Gnade begründet ist, *ex condigno* (qu. 114 art. 6), und zwar ist dieser Erfolg ausschließlich an sein Verdienst geknüpft, da ihm allein die Gnade unter der Bedingung verliehen war, um sie auf die anderen Menschen überzuleiten, während der sündige Mensch seine Herstellung von der Sünde selbst nicht verdienen kann (qu. 114 art. 7).

Es ist dem heiligen Thomas nicht gelungen, das Verhältniß zwischen Recht und Billigkeit vollständig und richtig auszudrücken. Um also die Anwendbarkeit des letztern Begriffes auf das Verhältniß zwischen Gott und Menschen richtig beurtheilen zu können, müssen wir die Definitionen des Thomas ergänzen. Der einfache Begriff der Gerechtigkeit, d. h. der Ordnung eines Privatrechtsverhältnisses, in welchem eine volle Gleichheit der handelnden Personen stattfindet, ist von Thomas ganz richtig an dem Akte des Kaufes, an dem Austausch der dinglichen Waare und des Werthes derselben nachgewiesen. Dagegen die Bedingungen, unter welchen „die gewisse Art der Gerechtigkeit“, die Billigkeit eintritt, sind sehr unvollständig angegeben. Richtig ist, daß es sich in derselben um ein Maaß für persönliche Leistungen handelt, richtig auch, daß sie eine Ungleichheit der auf einander bezogenen Personen voraussetzt. Aber damit sind die nothwendigen Merkmale, unter denen die Billigkeit aufgefaßt werden muß, nicht erschöpft. Zunächst ist klar, daß Thomas die Billigkeit nur deshalb als eine Art von Gerechtigkeit bezeichnen kann, weil sie den Bestand eines Privatrechtsverhältnisses zwischen zwei Personen voraussetzt, und zwar so, daß kein anderes Verhältniß

von Verpflichtung zwischen den zwei Personen in Betracht kommt, als dieses allein. Das Privatrechtsverhältniß, das durch die Geltung der Billigkeit vorausgesetzt wird, ist nun ein solches, in welchem das Recht des Einen an eine bestimmte Sache durch sein Recht an die persönliche Leistung des Andern auf die Sache hin vermittelt ist. Das heißt, die Billigkeit bezieht sich auf ein Vertragsverhältniß, in welchem der Eine berechtigt, der Andere zu einer Leistung rechtlich verpflichtet ist. Dies ist die von Thomas gemeinte Ungleichheit zwischen den privatrechtlich Verbundenen. In diesem Falle nun ist die Billigkeit das Maaß des Urtheils des Berechtigten, daß das Handeln des ihm nur rechtlich Verpflichteten sein Maaß nicht bloß an der bestehenden Rechtspflicht hat, sondern daß der rechtlich Verpflichtete einerseits noch durch andere Bedingungen gebunden sein kann, und daß er andererseits überhaupt sittlich freie Person ist.

Die Billigkeit ist also der Grund einer sittlichen Beurtheilung der ausschließlich bestehenden Rechtsverpflichtung. Aber die Billigkeit tritt nur dann in Geltung und Wirksamkeit, wenn nur diese und keine andere Art von Pflicht besteht. Denn überall, wo eine sittliche Berufs- oder Liebespflicht besteht, kann auch von Billigkeit keine Rede sein. Das durch die Billigkeit gemessene sittliche Verhältniß ist also, indem es nicht auf den Begriff einer sittlichen Pflicht zurückgeführt wird, sittlich unbestimmt, und die Billigkeit kann demnach nur eintreten, wo nicht das bestimmte Maaß sittlicher Verpflichtung gilt. Zur Erläuterung dienen folgende Beispiele. Der Gläubiger hat gegenüber dem Schuldner, der Dienstherr gegenüber dem vertragsmäßig gedungenen Knecht Anlaß zur Billigkeit, und in diesen Verhältnissen ist die Möglichkeit von Verdienst und Belohnung klar. Der Gläubiger handelt billig, indem er dem Schuldner, dem durch besondere Calamitäten die Entrichtung seiner Schuld erschwert wird, Ausstand giebt, und der Schuldner erwirbt sich ein Verdienst um seinen Gläubiger, wenn er vor der gesetzten Frist des Ausstandes sich seiner Verpflichtung entledigt. Der Knecht erwirbt sich ein Verdienst um seinen Herrn, wenn er zu dessen Vortheil etwas leistet, wozu er vertragsmäßig nicht verpflichtet war, und gewinnt dadurch den Anspruch auf eine Belohnung nach dem Maaße der Billigkeit. Wenn Thomas diesen Fall meint, indem er behauptet,

tet, daß ein *servus aliquid meretur a domino*, so hat er Recht, aber auch nur unter der Bedingung, daß ein Dienstvertrag besteht, oder daß die Rechtsfähigkeit des Sklaven und ein gewisses Maaß seiner Dienstverpflichtung von dem Herrn vorausgesetzt ist. Dagegen nach dem strengen Begriff des Sklaven als Sache ist keine Billigkeit des Herrn gegen ihn, und kein Verdienst desselben gegenüber dem Herrn denkbar. Wenn also die Wahl dieses Beispiels durch Thomas von zweifelhafter Richtigkeit ist, so ist das andere Beispiel, wonach der Vater dem Sohne gegenüber im Verhältniß der Billigkeit stehen und dieser dem Vater gegenüber sich Verdienst soll erwerben können, durchaus verfehlt. Denn der Sohn steht als solcher dem Vater gegenüber nie im Verhältniß der Rechtspflicht, sondern nur in dem der unbedingten sittlichen Verpflichtung zum Gehorsam. Hiernach bleibt kein Moment des Handelns des Sohnes gegen den Vater sittlich unbestimmt, so daß die Gerechtigkeit, mit welcher der Vater den Sohn beurtheilt, den Charakter der Billigkeit annehmen, und derselbe die sittlichen Leistungen des Sohnes als Verdienste beurtheilen könnte. Denn übrigens erkennt man im weitern Sinne sittliches Verdienst, das sich der Eine um den Andern erwirbt, immer nur da an, wo kein bestimmtes Maaß sittlicher Verpflichtung besteht, wo also nach conventioneller Anschauung ein gleichgültiges Benehmen als etwas Erlaubtes von dem Andern erwartet wird. Aber die Gleichgültigkeit, nach deren Voraussetzung man unerwartete Leistungen des Andern zu unserem Vortheile als Verdienste bezeichnet, wäre im Verhältniß des Sohnes zum Vater unerlaubt, ja sittlich verwerflich; also ist es falsch, die Möglichkeit von Verdienst eines Sohnes gegen den Vater anzunehmen ¹⁾. Andererseits ist die Gerechtigkeit, nach welcher ein Vater den Gehorsam des Sohnes als Liebespflicht annimmt und beurtheilt, etwas ganz Anderes als die Billigkeit, nach welcher ein besonderer Dienst, zu dem der Knecht nicht verpflichtet war, oder die

¹⁾ Ein befreundeter Jurist theilt mir mit, daß diese Ansicht des Thomas dem römischen Rechte entspricht, nach welchem der Vater in so unbedingter Weise Besitzer seines Eigenthums ist, daß er in dieser Hinsicht keine Pflichten gegen seine Kinder hat, sondern nur nach Billigkeit, also möglicherweise gemäß der von dem Sohn um ihn erworbenen Verdienste ihn an seinem Eigenthum Theil nehmen läßt.

allgemeine Treue eines Dienstboten belohnt wird. Die Gerechtigkeit, nach welcher ein Vater den Gehorsam des Sohnes erwidert, wird von dem Vater selbst in normaler Weise nur als Liebespflicht aufgefaßt werden, so daß er bei aller Freiheit seiner natürlichen Gesinnung sich doch in seinen Wohlthaten gegen den gehorsamen Sohn durch seinen Beruf gebunden weiß; dagegen der gehorsame Sohn wird überhaupt weder auf die Gerechtigkeit noch auf die Billigkeit des Vaters provociren, sondern alle Wohlthaten des Vaters als Aeußerungen seiner freien und unverdienten Liebe hinnehmen.

Von jener sittlich falschen Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater macht nun der heilige Thomas eine höchst unlogische Anwendung auf das Verhältniß zwischen den Menschen und Gott. „Weil zwischen beiden eine unendliche Ungleichheit obwaltet, so kann kein einfaches Privatrechtsverhältniß zwischen ihnen bestehen, aber ein Verhältniß der Billigkeit Gottes gegen die Menschen, in welchem die Letzteren, wenn sie ihrer Art nach wirksam sind, sich Verdienst gegenüber Gott erwerben können“. Sind denn aber bloß die Verhältnisse von Privatrecht und von Billigkeit zwischen Gott und Mensch denkbar? Giebt es wirklich kein Drittes, so daß, wenn das Privatrecht zwischen Gott und Menschen nicht gilt, dann nur Billigkeit und Verdienst sie mit einander verbinden kann? Und ist denn durch die Billigkeit als Maaß des Verhältnisses Gottes zu den Menschen das privatrechtliche Band zwischen beiden nothwendig ausgeschlossen? Jedenfalls schließt die Auskunft des Thomas in sich, daß Gott und die Menschen nur in einem Privatverhältniß stehen, welches freilich durch eine Ordnung des Privatrechts nicht gedeckt wird, welches aber auch sittlich unbestimmt bleibt, da der Begriff der sittlichen Verpflichtung direct ausgeschlossen wird, wo die Billigkeit Verdienste anerkennt und belohnt.

Diese Regel, welche freilich wirkliche Anwendung auf die Menschen erst unter der Bedingung des von Christus ausgeübten Verdienstes findet, ist doch zugleich der Grund zur Erklärung des Verdienstes Christi selbst. Weil Gott im Allgemeinen sich zu den Menschen in das Privatverhältniß der Billigkeit setzen will, obgleich die Sünde ihn an der Ausübung dieser Absicht hindert, so ist er so billig gewesen, die freiwilligen Verzichtleistungen, die

sich der Gottmensch überhaupt und besonders in seinem Todesleiden zur Ehre Gottes auferlegt hat, so zu belohnen, daß derselbe für seine Person erhöht, daß aber auch die Christo gegebene Gnade auf die durch den Glauben mit ihm verbundenen Menschen übertragen, und dadurch denselben möglich gemacht wurde, verdienstlich gegen Gott zu wirken. Man erkennt deutlich, wie verschieden diese Gedankenweise von derjenigen ist, aus welcher die Nothwendigkeit der Satisfaction abgeleitet, und im Verhältniß zu welcher nachgewiesen wurde, daß Christus dieselbe durch sein Todesleiden geleistet habe. Die Satisfaction wird demnach gefordert, indem das Verhältniß zwischen Gott und Menschen einer Regel des Privatrechts unterworfen wird; das Verdienst dagegen, indem das Verhältniß zwischen Gott und Menschen über jede Regel des Privatrechts hinausgehoben wird. Durch die Leistung der Genugthuung ferner räumt Christus die Schuld der menschlichen Sünde weg, damit die göttliche Barmherzigkeit die Menschen in das Gnadenverhältniß aufnehmen könne; durch sein Verdienst dagegen erwirbt er den Menschen die Gnade, in Folge deren die Befreiung von der Sünde und ihrer Schuld eintritt. Die satisfactorische Leistung Christi endlich ist auf sein Todesleiden beschränkt; sofern dagegen sein Verdienst den Menschen Vortheil bringt, wird sein ganzes Leben unter dasselbe subsumirt. Die Anwendung des Begriffes des Verdienstes auf die mittlerische Leistung Christi bildet also in sofern einen Fortschritt über den Begriff der Satisfaction, als die rechtliche Betrachtungsweise einer sittlichen Platz macht. Aber freilich ist der Fortschritt von der privatrechtlichen zu der privatsittlichen Auffassung ein sehr wenig befriedigender. Dieses Urtheil wird sich an der Darstellung der Lehre des Duns Scotus bewähren.

Die Lehre dieses Mannes setzt sich freilich in dem uns beschäftigenden Gegenstand in Widerspruch mit Thomas, und während diese in der römisch-katholischen Kirche recipirt worden ist, ist jene bei Seite geschoben worden; aber sie behauptet den Vorzug der wissenschaftlichen Consequenz vor der des Thomas. Und zwar sind es nur die von Thomas selbst gestellten Prämissen,

von welchen aus Duns zu seinen widersprechenden Resultaten gelangt. Hatte schon Thomas auf den Gedanken Anselms verzichtet, daß die Leistung Christi zur Aufhebung der menschlichen Schuld aus einer dem Wesen Gottes entsprechenden Nothwendigkeit erklärt werde, und hatte er aus seiner Ansicht von der Zufälligkeit der auf die Welterschöpfung und Weltregierung gerichteten Willensbestimmungen Gottes geschlossen, daß für Gott auch andere Mittel zu jenem Zwecke möglich gewesen seien, so verfolgt Duns denselben Gedanken in's Einzelne, weil er das auf Zwecke gerichtete Wollen Gottes überhaupt als solches faßt, das jede vorausgehende Nothwendigkeit ausschließt. Aber die von ihm aufgestellten möglichen Mittel zu jenem Zwecke, die das Maaß für den Inhalt des Vorgangs darbieten, den Gott wirklich zur Aufhebung der Sünde angeordnet hat, sind selbst nicht schrankenlos. Sie sind vielmehr bedingt durch ein bestimmtes Urtheil über den Werth der Sünde und über die Relation des Begriffes Verdienst.

Thomas hatte eine doppelte Beurtheilung des Werthes der Sünde aufgestellt. Sofern sie die Zuwendung zum veränderlichen Gute ist, soll sie endlich sein; sofern sie aber die Abwendung vom unveränderlichen Gute enthält, unendlich. Für die Satisfactionenlehre jedoch hatte er nur die letztere Betrachtung gelten lassen, weil der Werth der Beleidigung sich nach der Würde des Beleidigten richte. Hiegegen erklärt nun Duns (Comm. in Sent. L. III. Dist. 19 qu. 1 §. 13): „Wenn du sagst, die Sünde ist unendlich, und wenn du dies so verstehst, daß das Böse seinem Begriff nach innerlich unendlich sei, so ist es falsch, denn dann würdest du ein höchstes Böse und einen Gott der Manichäer annehmen. Und wenn du als Grund anführst, daß die Sünde eben so groß ist, als der, gegen den sie geschieht, so ist es falsch, wenn die Gleichheit der Größe auf die Begriffe der beiden Verglichenen an sich bezogen wird. Jedoch in Hinsicht des Gegenstandes, von welchem die Sünde sich abwendet, empfängt sie eine gewisse äußerliche Benennung als unendlich. Denn schwerer ist die Sünde gegen Gott, als die gegen einen Andern, wie die gegen einen irdischen König schwerer ist, als die gegen seinen Soldaten; unmöglich aber ist es, daß es ein seinem Begriff nach unendliches Böses gebe“. Es dürfte

schwer halten, diese Behauptung zu widerlegen ¹⁾; unmöglich aber ist es, wenn der Begriff der Sünde mit dem Gottesbegriff verglichen wird, welcher der Lehre des Thomas von der Genugthuung und dem Verdienste Christi zu Grunde liegt. Der Gott, welcher mit den Menschen ein Privatrechtsverhältniß oder ein Privatverhältniß sittlichen Verkehrs eingeht, ist nicht als der unendliche Gott charakterisirt, dessen Beleidigung durch die Menschen eine unendliche Schuld nach sich zöge. Vielmehr da diese Begriffe das göttliche Wesen in die Endlichkeit hinabziehen, so darf die gegen Gott begangene Sünde, für welche Christus genuggethan, oder welcher gegenüber er sich Verdienst erworben hat, folgerecht nur als endliche, begränzte Schuld dargestellt werden.

Zweitens weicht Duns von Thomas ab, indem er eigenthümliche Merkmale des Begriffs des Verdienstes nachweist, auf welche dieser nicht aufmerksam geworden war. Thomas hatte den Begriff *meritum* so dargestellt, daß derselbe freilich von unbestimmbarem sittlichen Werthe, aber doch vorausgesetzt, daß er von objectivem Werthe sei. Denn sofern der Ursprung einer Handlung aus dem freien Willen des Menschen ihr Verdienst constituirte, so haftet daran nur *congruitas propter quandam aequalitatem proportionis*, aber eben doch der Anspruch, daß die Handlung als freie objectiv Verdienst sei. Diese Anschauung vervollständigt und verändert Duns nach zwei Seiten hin. Zunächst hebt er hervor, daß Verdienst nur die zum Vortheil des Andern gereichende und zugleich uneigennützig freie Handlung sei, sowohl im Allgemeinen, als auch in Anwendung auf Christus (Lib. III. Dist. XVIII qu. 1 §. 5). „Die Wurzel jedes Verdienstes besteht in einer Affection des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht aber in einer Affection durch den Gedanken des Vorthails, oder durch die Gerechtigkeit, sofern sie den Vortheil ordnet. Dies ist klar, weil der erste Gegenstand, um den man sich ein Verdienst er-

¹⁾ Die Categoricien, mit welchen Thomas und Duns hier umgehen, sind wenig geeignet, um das Problem richtig und zureichend zu bezeichnen. Einen richtigen Takt in der Auffassung der Umstände, nach welchen sich die Entscheidung richten muß, verräth folgender Satz des Duns l. c. §. 14. *Cum dicitur, quod poena debita peccato mortali est infinita, verum est; si voluntas finaliter maneat in peccato, poena est infinita extensive, et hoc, quia subiectum manet semper sub culpa.*

wirbt, Gott selbst ist, sofern man durch Affection der Gerechtigkeit Gotte Gutes will. Aber der durch den Gedanken des Vortheils bestimmte Wille erstrebt das eigene Gut. — Deshalb ist Verdienst die geordnete Willensbewegung, indem man für Gott Gutes erstrebt, und danach, mit Berücksichtigung der Umstände, daß man selbst an sich oder in Beziehung auf Andere mit Gott verbunden werde“. „Sofern Christus in gewisser Hinsicht Pilger war und leidensfähig in Hinsicht seiner Empfindung und des niedern Theils seines Willens, hatte er eine Menge dem Empfindungs- und Begehrungsvermögen entsprechende Gegenstände, auf welche er seinen Willen im Widerspruch mit seinem Vortheil richten konnte. Deshalb konnte er durch Fasten, Wachen, Beten und viele andere solche Leistungen ein Verdienst erwerben, entweder durch Ausübung oder durch Beabsichtigung derselben um Gottes willen“. Ferner aber bestimmt Duns den Werth des Verdienstes nur als einen subjectiven: *Meritum est aliquid acceptatum* (l. c. §. 4). „Verdienst ist etwas, was dafür angenommen wird, und wofür derjenige, der es als solches annimmt, gewissermaßen schuldig ist, etwas wieder zu leisten“. Duns macht zum Beweise dieser Definition darauf aufmerksam, daß, da die Belohnung Correlat des Verdienstes ist, die Belohnung aber nicht immer demjenigen ertheilt wird, der sich das Verdienst erworben hat, sondern auch möglicherweise Anderen, in deren Macht die Leistung des Verdienstes nicht gestanden hat, nicht die Absicht des Leistenden, sondern nur das Urtheil des Annehmenden das Verdienst constituire. Diese Begründung, welche auf die Deutung vom Verdienste Christi zugeschnitten ist, ist freilich weniger gelungen, als die Definition vom Verdienst überhaupt. Denn es ist wirklich so, daß wir den uns vortheilhaften, uneigennütigen Dienst eines Solchen, den wir in keinem Pflichtverhältniß zu uns wissen, nur nach dem individuellen Maaßstabe des sittlichen Zartgefühls als Verdienst constataren; und ein wesentliches Merkmal solchen Urtheils ist der zugleich auftretende Vorsatz, die Leistung des Andern durch etwas Gleichartiges zu erwidern. Andererseits mag eine Leistung uneigennützig und vortheilhaft für den Andern, dem wir nicht verpflichtet waren, gewesen sein, und der Andere ist roh genug, sie als etwas Pflichtschuldiges oder etwas Gleichgültiges hinzunehmen, so verbietet

wenigstens das sittliche Zartgefühl, daß wir selbst für diese Leistung den Charakter eines Verdienstes in Anspruch nehmen; und hierin befolgen wir den von Duns ausgesprochenen Grundsatz, daß der Begriff des Verdienstes lediglich davon abhängt, daß der Andere es als solches annimmt.

In Hinsicht des Merkmals, daß mit der Anerkennung eines Verdienstes der Vorsatz einer Erwidern verbunden ist, hat ferner Duns ganz Recht, daß die Gegenleistung auch Anderen zu Gute kommen könne, als dem, der sich das Verdienst um uns erworben hat; aber hiebei werden wir eine Bedingung stellen müssen, welcher Duns selbst nicht gerecht geworden ist. Er macht von dem gesetzten Falle Anwendung darauf, daß, da Christus direct Nichts für sich verdienen konnte, d. h. für sich keine Belohnung brauchte, Gott sein Verdienst dadurch erwidern durfte, daß er den im Glauben mit ihm Verbundenen die Gnade ertheilte. Christus hatte nämlich den Genuß der Seligkeit als persönliche Eigenthümlichkeit, als *actus primus circa finem*, er konnte also nichts mehr als Belohnung für sich verdienen (l. c. §. 12—14), deßhalb konnte die Belohnung für sein Verdienst nur auf die mit ihm verbundenen und in Eins gerechneten Gläubigen übertragen werden. Aber wenn wir uns an der Analogie der menschlichen Verhältnisse orientiren, so entspricht die Uebertragung der Belohnung auf Andere als auf den, der sich das Verdienst erworben hat, nur dann dem Begriff der Belohnung, wenn der Urheber des ganzen Verfahrens sich an dem Vortheile freuen kann, welcher den Bedürftigen um seinetwillen zugewendet wird. Nach diesem Maassstabe ist also entweder die ausschließliche Zuwendung der Belohnung für das Verdienst Christi an die Gläubigen im Widerspruch mit dem richtigen Verhältniß zwischen Belohnung und Verdienst, oder Duns muß zugeben, daß auch Christus noch in anderer indirecter Weise für sein Verdienst belohnt worden ist, als durch die Ausdehnung der ihm von Anfang an eigenthümlichen Seligkeit auf seinen Körper (l. c. §. 15).

Gemäß dem Merkmal der *acceptatio* für die Feststellung des Werthes eines Verdienstes, und gemäß der Behauptung, daß die menschliche Sünde etwas Endliches sei, entwickelt nun Duns die dem Thomas gerade entgegengesetzte Lehre vom Verdienste

Christi. Aber der Gegensatz erstreckt sich noch weiter. Mit dem Grundsatz der Acceptation bezeichnet er einen wesentlichen Unterschied zwischen Verdienst und Genugthuung, den Thomas nicht aufgefaßt hatte. Wie nun Thomas deswegen im Stande ist, die Begriffe von Genugthuung und Verdienst als parallele und sich ergänzende Ausdrücke einer der Sünde aequivalenten Leistung Christi zu behandeln, so setzt sich Duns mit seiner auf alle Aequivalenz verzichtenden Deutung des Verdienstes über die Anschauung der Genugthuung Christi überhaupt hinaus. Daraus folgt aber ferner, daß Duns bei seiner Lehre vom Verdienste Christi es nicht zunächst auf den negativen Erfolg der Sünden tilgung, sondern auf den positiven der Befeligung der Menschen abgesehen hat, als deren nothwendige Bedingung freilich die Sündenvergebung zugleich nachgewiesen wird. Ein anderes Motiv dieser Darstellung wird sich weiterhin ergeben.

Wie nun die Sünde als Akt des endlichen Willens endlich ist, so ist auch nach Dist. XIX. qu. 1 §. 7 „das Verdienst Christi endlich, weil es wesentlich von einem Princip abhängt, das selbst endlich ist, auch wenn man es in allen Beziehungen auffaßt, sei es in Hinsicht der Voraussetzung des göttlichen Wortes in der Person Christi, oder in Hinsicht des Zweckes. Oder wenn das Prinzip unendlich war, dann gab es kein Verdienst weder nach dem geschaffenen Willen, noch nach dem ungeschaffenen Willen des Wortes. Wie viel galt also jenes Verdienst in Betreff seiner Suffizienz? Wie Alles, was von Gott verschieden ist, deßhalb gut ist, weil es von Gott gewollt ist, so ist jenes Verdienst so viel gut, als wofür es angenommen wurde, und war *ideo meritum, quia acceptatum*. — Seinem Begriffe nach konnte es nicht als Unendliches und für Unendliche, sondern nur für der Zahl nach Bestimmte angenommen werden. Jedoch nach den Umständen des Subjects und nach billiger Berücksichtigung des Subjects Gottmensch hatte es eine gewisse äußerliche Beziehung, der gemäß es Gott als unendlich annehmen konnte, nämlich der Ausdehnung nach für Unendliche (der Zahl nach). — Für wie Viele aber Gott jenes Leiden oder jenen guten Willen annehmen wollte, für so Viele genügt es. Aber nach dem Begriff der an sich annehmbaren Sache war sie nicht für Unendliche annehmbar, wie sie auch nicht an sich unendlich war“. Aus

der Vergleichung dieser Sätze mit den Erklärungen über die Endlichkeit und die relative Unendlichkeit der Sünde ergiebt sich zunächst, daß es dem Duns mit dem Zugeständniß dieses Gedankens von der *acceptatio meriti in infinitum* nicht sehr Ernst ist. Es sind, wie man sieht, nur ganz scheinbare Zugeständnisse an die thomistische Ansicht, daß die Sünde als Verletzung Gottes *secundum quandam denominationem extrinsecam* unendlich sei, und daß das Verdienst Christi *quandam rationem extrinsecam* habuit, quare deus potuit illud acceptare in infinitum. Beide Gedanken, obgleich sie einander entsprechen, sind nicht in Verbindung mit einander gesetzt; und die letztere Erklärung ist ja auch darum ganz äußerlich gemeint, weil Duns nur die Verwerthung des Verdienstes Christi pro infinitis zugesteht. Denn die Endlosigkeit, d. h. die Unzählbarkeit der Menschen, denen das Verdienst Christi zu Gute kommt, wird nur nach dem Maaßstabe der menschlichen Anschauung zugegeben, aber nach dem Maaßstabe der göttlichen Erwählung beschränkt sich die Heilswirkung des Verdienstes Christi auf eine bestimmte Anzahl. Deshalb sieht sich auch Duns außer Stande, auf den Gedanken des Thomas einzugehen, daß die *sufficientia* der Leistung Christi über die *efficacia* derselben hinausgegangen sei, da der innere Werth derselben den Sünden der ganzen Welt *aequivalent* gewesen, die Wirksamkeit derselben jedoch auf die Gläubigen beschränkt sei. (*Summa* Lib. III. qu. 49 art. 3). Die entgegengesetzte Ansicht des Duns hängt nun nicht bloß von dem Grundsatz der *Acceptation* ab: pro quot deus voluit passionem acceptare, pro tot sufficit, sondern auch von der großartigen speculativen Anschauung, in welcher Duns die Wirklichkeit des Heiles auf die Bestimmung des göttlichen Willens zurückbezieht (Lib. III. Dist. 19 qu. 1 §. 6). „Die ganze Dreieinigkeit hat eher die Erwählten zur Gnade und Seligkeit bestimmt, in Hinsicht der Wirksamkeit dieser Ordnung, als sie das Leiden Christi als Heilmittel vorhergesehen hat, welche für die durch Adam fallenden Erwählten anzunehmen sei. — So hat die ganze Dreieinigkeit das Leiden Christi für Jene wirksam angenommen, und für keine Anderen ist dasselbe wirksam dargebracht worden, noch von Ewigkeit her angenommen gewesen; und deshalb hat er nur Jenen die erste Gnade, welche zur vollendeten Seligkeit bestimmt, verdient, was

eben die Wirksamkeit des Verdienstes betrifft". Wenn es aber noch zweifelhaft sein sollte, daß es eine Accommodation an gangbare Ansichten ist, indem Duns von der Verwerthung des Verdienstes Christi für Unendliche spricht, so wird dies durch folgende Worte bestätigt (l. c. §. 4): „Wie das Verdienst an sich endlich war, so war auch die Belohnung gemäß der vergeltenden Gerechtigkeit endlich; deßhalb hat er auch nicht ein Verdienst erworben für Unendliche in Hinsicht der Suffizienz des Verdienstes für die göttliche Annahme“.

Schon die Darstellung der Lehre des Thomas hat erwiesen, daß während die Genugthuung immer als Mittel zu dem Zweck der Wegschaffung der Sünde angeschaut wird, das Verdienst nur als Mittel zu dem positiven Zweck der Erwirkung der Gnade anschaulich gemacht werden kann. Diese Verschiedenartigkeit beider Begriffe bewährt sich auch bei Duns, der, sofern er an der Hand des Lombarden den Begriff des Verdienstes bearbeitet, nur in zweiter Linie die Vernichtung der Schuld an den Erfolg der Mittheilung der Gnade und der Eröffnung des Paradieses knüpft (Dist. XIX. qu. 1 §. 5. 8). Diese Belohnung überbietet nun aber das an sich endliche und aus den niederen Seelenkräften der Person Christi hervorgegangene Verdienst an Werth. Nur „wenn behauptet wird, daß es aus den höheren Seelenkräften oder aus der göttlichen Grundlage der Person abstammt, dann kann man sagen, daß die Belohnung nicht immer das Verdienst zu überbieten braucht, außer wenn Jemand (was bei Christus nicht der Fall ist) etwas für sich selbst verdient; allein wenn der Edlere für den Unedeln etwas verdient, dann kann die Belohnung das Verdienst überbieten“ (l. c. §. 12).

Alle diese Bestimmungen sind darauf abgesehen, das Verhältniß der Aequivalenz zwischen der Sünde und der Leistung Christi, zwischen dieser und der den Sündern zugewandten göttlichen Belohnung auszuschließen. Und wir können nicht umhin, dem Doctor subtilis zuzugestehen, daß fast alle seine Sätze über die Leistung Christi dem zu Grunde gelegten Schema von dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen vollkommen entsprechen. Findet zwischen Gott und Menschen zwar ein sittliches und kein rechtliches Verhältniß statt, ist jenes aber nicht durch den Begriff der sittlichen Pflicht bestimmt und meßbar, sondern so unbestimmt,

wie es der von Gott prädicirten Billigkeit entspricht, so folgt, daß in diesem Verhältniß Verdienst und Belohnung möglich ist, daß aber nur die Billigkeit des göttlichen Urtheils die uneigennützigste, den Vortheil Gottes befördernde Handlung zum Verdienst stempelt, und daß die göttliche Belohnung den Werth der verdienstlichen Leistung überbieten kann. Freilich ein solches Verdienst konnte der sündhafte Mensch sich nicht erwerben, sondern nur der Gottmensch zu Gunsten der Sünder. Aber indem Alles, was Christus zu unserer Erlösung gethan hat, nothwendig war (Dist. XX. qu. 1 §. 10), so „war es doch nur nothwendig unter Voraussetzung der göttlichen Anordnung, weil Gott angeordnet hat, daß es so geschehe. Und so war das Leiden nur nothwendig gemäß der Nothwendigkeit der Folgerung, aber das Ganze war einfach zufällig, die vorausgehende göttliche Anordnung und ihre Folge“. Die Probe für die Möglichkeit anderer Mittel zur Erlösung, wenn sie Gott gewollt hätte, welche Duns aufstellt, hat ihre Wahrheit im Verhältniß zu dem vorausgesetzten sittlichen Privatverhältnisse zwischen Gott und Menschen, und seinen Merkmalen der Billigkeit und der Acceptation. Diese Sätze, mit denen Duns absichtlich seinen Widerspruch gegen Anselm bezeugt, erscheinen willkürlich und anstößig genug, aber sie entsprechen nur seinen Prämissen. Nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, hätte die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen verdienen können (l. c. §. 9). Denn es kommt nur darauf an, wie hoch Gott die ihm gefälligen Leistungen solcher Subjecte als Verdienst annehmen, und welche Belohnung er seiner Billigkeit nach dafür darbieten wollte. Anselm hatte die Möglichkeit dieser beiden Fälle zu Gunsten der durch Gott selbst zu leistenden Satisfaction damit widerlegt, daß man dann Creaturen so verpflichtet sein würde, wie es nur gegen Gott statthaft sei; Duns aber lehnt dies Argument mit vollem Rechte dadurch ab, daß die Verpflichtung für solche Leistung doch nur auf Gott zurückginge. Da Duns geht noch weiter; er erklärt es für möglich, daß wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, jeder für sich die Aufhebung der Sünde verdienen könnte (l. c. §. 9). Ferner „war es nicht nöthig, daß die Genugthuung für

die Sünde des ersten Menschen ihrem Begriff nach die ganze Creatur an Größe und Vollkommenheit überstieg. Denn es hätte genügt, Gotte ein Gut darzubieten, das größer war, als das Uebel der Sünde jenes Menschen. Deshalb wenn Adam, durch Verleihung der Gnade und Liebe, einen oder mehrere Akte der Liebe Gottes um Gottes willen gehabt hätte, mit stärkerem Antriebe des freien Willens, als er in dem Sündigen hatte, so würde solche Liebe zur Vergebung seiner Sünde genügt haben. Deshalb, wie er durch die Liebe eines unedleren Gegenstandes in's Unendliche gesündigt hatte, so durfte er durch die Liebe eines edleren Gegenstandes in's Unendliche genugthun, und dies hätte genügt, nämlich möglicherweise, wenn es Gott so gewollt hätte" (l. c. §. 8).

Diese Betrachtungen des Duns erscheinen in einem andern Lichte, als dem des bloßen Widerspruches gegen Anselm, wenn wir an die nachgewiesene Grundlage der Theorie Anselms uns erinnern. Die Forderung einer Genugthuung für Gottes Ehre hat Anselm mittels des Begriffs der Gerechtigkeit nur aus der Annahme eines Verhältnisses abgeleitet, dessen Störung durch Anwendung einer Regel des Privatrechts aufgehoben werden könnte. Die Forderung einer Genugthuung unendlichen Werthes ergab sich dabei nur daraus, daß mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ein demselben widersprechender Begriff der göttlichen Ehre in Verbindung gesetzt wurde, welcher eigentlich jeden Gedanken an Genugthuung ausschließt. Duns zieht also nur die richtige Consequenz aus Anselms Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er es für möglich erklärt, daß ein bloßer Mensch, ja Adam selbst die Satisfaction leisten konnte. Denn zur Genugthuung gegen eine coordinirte Person ist man immer fähig, Gott aber wird durch jenen Begriff von seiner Gerechtigkeit auf die Linie der Privatperson herabgesetzt. Und dennoch hat auch Duns sich nicht der Beachtung des Umstandes zu entziehen vermocht, dem gemäß Anselm die Satisfaction außer durch Christus für unerfüllbar erklärte. Freilich nicht unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Ehre, deren Verletzung eine Genugthuung unendlichen Werthes fordere, entscheidet sich Duns in concreto gegen die Satisfactionsfähigkeit des bloßen Menschen oder des Sünders Adam; sondern die Bedingung, daß wenn ein

bloßer Mensch oder Adam die Gnade empfangen hätten, sie die Satisfaction hätten leisten können, weist darauf hin, daß auch für Duns der Gottesbegriff nach einer Seite hin unbedingt über die menschliche Sphäre erhaben ist, und daß alle die von ihm aufgestellten Möglichkeiten diese Grenze nicht überschreiten. Also bei allem Widerspruch im Einzelnen behauptet doch auch Duns ein bestimmtes Maaß von analogen Grundanschauungen wie Anselm und Thomas.

Von den Reformatoren hat nur Calvin den beiden Begriffen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Luther, sofern er in seinen Aeußerungen über das Mittlerwerk Christi der Spur der mittelalttrigen Theologie folgte, hält sich, wie Zwingli ¹⁾, an den Begriff der Satisfaction, und wenn er gelegentlich auch die Anschauung vom Verdienste Christi einmischt ²⁾, so geschieht es ohne Bewußtsein von der formalen Verschiedenheit der beiden Begriffe. Ebenso stellt Melancthon beide wohl einmal neben einander, aber so, als wenn sie synonym wären ³⁾. Dagegen Calvin ist sich darüber klar geworden, daß die beiden Begriffe in Relation zu verschiedenen Seiten des Verhaltens Gottes gegen die Menschen stehen. Calvin steht mit dieser Erkenntniß über allen nachfolgenden Dogmatikern, und gewährt uns dadurch eine wichtige Unterstützung in der Beurtheilung derselben; obgleich er in der Bezeichnung der Verschiedenheit der Folgen, welche der satisfactio und dem meritum Christi beizulegen sind, hinter der Präcision der später gewonnenen Erkenntniß zurückbleibt. Uebrigens umfaßt schon die Anschauung Calvin's alle diejenigen Thätigkeiten Christi, welche überhaupt von der reformatorischen Dogmatik als Stoff der satisfactio wie des meritum in Betracht gezogen werden. Während Anselm nur das freiwillige Sterben Christi als Inhalt seiner Satisfaction kennt, hatten Thomas und Duns dem Begriff des Verdienstes alle Wirksamkeit Christi vom

¹⁾ Vgl. Zeller, Das theologische System Zwingli's, S. 70 ff.

²⁾ Vgl. Held, de opere Jesu Christi salutari, quid Lutherus senserit, p. 280 seq.

³⁾ Vgl. Hepppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, 2. Bd. S. 183.

Beginne seines Lebens an unterworfen, und unter dem Sterben Christi nur die höchste Stufe seines verdienstlichen Wirkens verstanden. Die Anschauung Calvin's vom mittlerischen Wirken Christi umfaßt nun nicht nur die nachher sogenannte *obedientia passiva et activa*, sondern auch die priesterliche Fürbitte des Auserstandenen (Inst. christ. rel. II. 15. 16). Wegen dieser Thätigkeit Christi wird in der reformatorischen Dogmatik das Priesterthum als der Gesammttitel der Wirksamkeit Christi allen übrigen Beziehungen seines Werkes, auch seiner *satisfactio* und seinem *meritum* übergeordnet. Der Grund, aus welchem die reformatorische Dogmatik dies neue Moment in die Lehrdarstellung hineinzog, war die Absicht, die Aneignung der Genugthuung und des Verdienstes Christi durch den einzelnen Gläubigen vor der willkürlichen Prätenſion des eigenen Verdienstes zu sichern, welche die Theologen des Mittelalters dabei anerkannt hatten. Während Duns die Wirkung Christi dahin bestimmt hatte, daß er den Erwählten die *prima gratia* erworben habe, unter deren Bedingung sie selbst mit freiem Willen sich Verdienst bei Gott erwerben würden, so setzte die reformatorische Theologie dagegen, daß Christus durch seine doppelte Gerechtigkeit nur so die göttliche Gnade für die sündigen Menschen im Allgemeinen gewonnen habe, daß deren Aneignung durch den Einzelnen auf seiner andauernden priesterlichen Fürbitte bei Gott beruhe, damit die Initiative der Bekehrung des Einzelnen für die göttliche Gnade gesichert und nicht der Freiheit desselben überlassen bleibe.

Der Begriff der Satisfaction Christi an der Stelle der Sünden ist correlat der Gerechtigkeit Gottes; denn diese fordert eben eine Leistung jener Art, weil die Barmherzigkeit Gottes nicht ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit das Heil bewirken kann (Calvinus l. c. II., 15, 6; 16, 2. 3). Dieser Gedanke sämmtlicher Reformatoren ist freilich Reproduction des Anselmischen Princip; aber sie stellen die Nothwendigkeit der Satisfaction Christi dadurch sicherer, als es Anselm gelungen war, daß sie das zwischen Gott und den Menschen vorausgesetzte Rechtsverhältniß als das des öffentlichen Rechtes bezeichnen. Schon Thomas hatte in folgerichtiger Deutung des Grundgedankens Anselms, wenn auch in offenem Widerspruch gegen dessen Intention, die Nothwendigkeit der Satisfaction auf das relative Maaß des gött-

lichen Willens zurückgeführt, weil Gott ebenso gut wie ein Mensch eine Beleidigung ohne Genugthuung vergeben könne. Hiegegen lehnt sich die gesammte Theologie der Reformation auf, indem sie demselben religiösen Impuls folgt, der sich an dem Privathandel mit Gott um Ablass entzündete, und der eine religiöse Gesamttanschauung und eine sittliche Praxis hervorgerufen hat, deren Tiefe und deren Werth freilich nicht ermessen kann, wer in mittelalttriger Weise den lieben Gott als eine hochstehende Privatperson und wie eine solche verehrt. Um Einen Zeugen statt aller vorzuführen, so widerlegt Hollatz (P. III. sect. I. cap. III. §. LXXVIII.) die Annahme: *Quidquid potest homo privatus, id etiam potest facere iudex universalis*, mit folgendem Argument: *Homo privatus iniurias potest remittere sine satisfactione, sed salvo iure superioris. At deo quis est superior? Iudex sine satisfactione non potest iustificare peccatorem salva iustitia.* Und diese öffentliche richterliche Function Gottes, welche die Form seiner Gerechtigkeit darstellt, wird ferner dadurch gesichert, daß es sich bei den Sünden nicht um ein *debitum pecuniarium*, sondern um ein *debitum sanguinarium seu delictum* handelt.

Dieser Gedanke, daß Gott, sofern er Satisfaction für die Sünden fordert, als Vertreter des öffentlichen Rechtes, oder als Träger des rechtlichen Gemeinwesens den Menschen gegenübersteht, ist einer der wenigen principiellen Sätze, welche in der orthodoxen Lehre von der redemptio hervorstechen. Hingegen ist die Anwendung des Begriffs *meritum* auf die Leistungen Christi in den theologischen Systemen, die ihn genauer darstellen, durch eine ähnliche Reflexion auf seine Begründung und sein Maas nicht geleitet. Nur Calvin hat den allein denkbaren Grundgedanken für die Betrachtung der Leistungen Christi als *meritum* angedeutet. Calvin (cap. 17, 1) führt an, daß Manche den Begriff des *meritum Christi* im Widerspruch mit der ausschließlichen Geltung der göttlichen Gnade finden, also verwerfen; indem dieselben nur behaupten wollen, daß Christus Instrument und Diener Gottes, nicht aber, daß er Urheber und Grund des Heiles sei. Calvin gesteht dieser Meinung zu, daß wenn man Christus einfach und an sich dem göttlichen Gericht entgegensetzen wollte, der Begriff seines Verdienstes verwerflich sei. Aber die

Selbständigkeit des Wirkens Christi sei weder der einzige noch der nothwendige Sinn des Begriffs Verdienst, sondern wenn man denselben brauche, so mache man ihn abhängig von der Voraussetzung einer göttlichen Anordnung, welche der oberste Grund aller Wirkung des Verdienstes Christi sei (*condescendimus ad dei ordinationem, quae prima causa est*). Bei der Annahme von Verdienst Christi werde also *beneplacitum dei* vorausgesetzt, und unter dieser Bedingung widersprechen sich nicht die Barmherzigkeit Gottes als Grund und das Verdienst Christi als Bedingung der Rechtfertigung, *quod dei misericordiae subiicitur*, sondern sie passen beide so gewiß zusammen, als jedes an seinem Ort dem Anspruch der menschlichen Werke auf Erwerbung von Gerechtigkeit widerspricht. Nam Christus non nisi ex dei beneplacito quicquam mereri potuit. Indem nun Calvin jenen Begriff auf die Leistungen Christi anwendet, die auch als *satisfactio* dargestellt worden sind, ergiebt sich ihm zunächst unwillkürlich der Gedanke, daß Christus *sua obedientia nobis gratiam promeritus sit* (§. 3). Aber dies bedeutet für Calvin nicht etwa, daß, sofern Christi Leistungen den positiven Erfolg des Gnadenstandes für die Gläubigen hervorgebracht haben, sie als *meritum*, sofern sie dagegen Aufhebung der Schuld erwirkt haben, als *satisfactio* gedacht werden. Sondern wie im 16. Cap. unter die Darstellung der *satisfactio* auch die positiven Folgen der Rechtfertigung und Begnadigung subsumirt werden, so reducirt er (17, 4) den Inhalt des *meritum* auf die negativen Heilswirkungen Christi: *quum dicimus, Christi merito partam nobis esse gratiam, hoc intelligimus, sanguine eius nos fuisse mundatos et eius mortem expiationem fuisse pro peccatis*.

Wenn dies der Fall ist, so ist freilich schwer zu erkennen, welches Motiv Calvin zur ausdrücklichen Aufnahme des Lehrgedankens vom Verdienste Christi veranlaßte. Es scheint fast nur die Rücksicht auf den traditionellen dogmatischen Sprachgebrauch gewesen zu sein. Denn übrigens dürfen wir uns nicht verbergen, daß die doppelte Exposition des Verhältnisses Gottes zu den Menschen in den Begriffen seiner richterlichen Gerechtigkeit, welche eine *satisfactio* Christi als nothwendig fordert, und seines *beneplacitum*, welches ein *meritum* Christi zuläßt, in Anwendung

auf denselben Stoff des Lebens und Sterbens Christi kaum etwas anderes als einen Widerspruch ergiebt. Wenn der Begriff *meritum Christi* mehr als eine Phrase ist, so setzt er voraus, daß Gottes Barmherzigkeit, indem sie *ex beneplacito* eine verdienstliche Leistung anerkennt, wegen deren sie sich den bedürftigen Sündern mittheilt, eben darum nicht ihre Schranke an der unumstößlichen Gerechtigkeit Gottes findet, wegen deren sie nach den sonstigen Grundsätzen vor geleisteter Satisfaction überhaupt nicht soll wirksam sein können. So gewiß nun die Zuspitzung des reformatorischen Gedankens von der Gerechtigkeit Gottes dafür bürgt, daß er als der allgemein geltende, in sich nothwendige und darum unbedingt nöthigende Wille gefaßt wird, der allem Scheine von Privatwillkür im Verhältniß zu den Menschen entzogen ist, so bedeutet das *beneplacitum* Gottes, das den verdienstlichen Werth der Leistung Christi begründet, daß der Privatstandpunkt der Billigkeit Gottes in der Bewirkung der Erlösung auf einer andern Seite dennoch erhalten ist.

Die Art, wie die älteren Dogmatiker den Ausdruck *meritum Christi* neben ihrer Lehre von der *satisfactio* gebrauchen, beweist, daß der Gedanke für sie keine eigentliche Bedeutung hat. Jedoch die spätere Ausbildung der Lehre, welche seit der Mitte des 17. Jahrhunderts unter den lutherischen Theologen Aufnahme findet, nimmt unsere Aufmerksamkeit in hohem Maaße in Anspruch. Nicht nur giebt erst die an dem identischen Stoffe der Leistungen Christi durchgeführte Distinction von *satisfactio* und *meritum* den Schlüssel zum vollen Verständniß der orthodoxen Lehre *de officio Christi*; sondern ferner erstrebt der Begriff vom Verdienste Christi eine derartige Ergänzung des auf die Erlösung angewendeten Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie demselben aus gewissen Gründen nothwendig ist.

Der Marburger und später Gießener Theolog Just. Feuerborn¹⁾ hat den Anstoß zu der Aufstellung bestimmter Sätze über das *meritum Christi* gegeben, welche auch bei Quenstedt und Hollatz Anwendung finden. Von den fünf Punkten, welche diese Beiden aufstellen, hat Feuerborn erst die drei ersten; und wäh-

¹⁾ Syntagma primum sacrarum disquisitionum. Marpurg. 1642 p. III. Dissert. VIII.

rend die beiden späteren ihre Decrete über den Unterschied von satisfactio und meritum Christi ohne alle Vorbereitungen geben, ist auch die von Feuerborn adoptirte Definition Bellarmin's über meritum zu oberflächlich und im Vergleich mit den Scholastikern zu unvollständig, als daß mehr als ein dialektischer Instinct die Lutheraner bei ihrer Ausspinnung des Begriffes geleitet hat. Aber das ist eben das Interessante an den Erzeugnissen der alten Dogmatik, daß ihre folgerichtige Entwicklung von Consequenzen gewisser Sätze für uns auch das Verständniß der verschwiegenen oder überhaupt nicht gedachten Prämissen zu vermitteln im Stande ist. Wir begründen unsere Analyse der Lehre auf die Darstellung von Quenstedt (*Systema theologicum* P. III. cap. III. membr. II. de Christi officio sect. I. thes. 26), welche sich durch Präcision auszeichnet. Satisfactio et meritum Christi non sunt ἰσοδυναμοῦντα, nam

1. illa compensat iniuriam deo illatam — hoc restituit nos in statum benevolentiae divinae.
2. illa se habet ut causa, hoc ut effectus. Ex satisfactione enim meritum ortum est. Satisfecit Christus pro peccatis nostris et pro poenis illis debitis, et ita promeruit nobis gratiam dei.
3. Satisfactio facta est deo, non nobis, licet pro nobis facta sit; at non ipsi deo sed nobis Christus aliquid meruit.
4. Actus exinanitionis sunt simul satisfactorii et meritorii, — actus vero exaltationis non sunt satisfactorii sed solum meritorii.
5. Satisfactio ex debito oritur, sed meritum opus indebitum ac liberum est, cui ex adverso respondet merces et remuneratio.

Von diesen Antithesen ist die erste die deutlichste, und ihre Analyse wird uns zunächst obliegen. Ihr gemäß fallen die Leistungen Christi unter den Begriff der satisfactio, sofern sie eine negative Wirkung haben, also die Schuld der Menschen aufheben, und die Befreiung derselben von der Strafe herbeiführen; unter den Begriff des meritum fallen sie, sofern sie positive Wirkung haben, also die Gerechtsprechung der Sünder vermitteln und ihnen die Gewißheit des ewigen Lebens verschaffen.

Es ist freilich eine eigenthümliche Logik, welche die positive und die negative Seite der Wirkung derselben Handlungen von einander trennt und entgegengesetzten Gesichtspunkten unterordnet. Es ist auch sehr wenig im Sinne der religiösen Erfahrung Luthers und der ältesten Theologen der Reformation, die Aufhebung der Schuld und die Gerechtsprechung nicht als Einen Akt, nicht als nur nominell verschiedene Bezeichnungen desselben Vorganges zu fassen. Namentlich Flacius ist ein werthvoller Zeuge für die Identität beider Gedanken, als zuerst Andreas Osiander in seiner Weise Sündenvergebung und Rechtfertigung als sachlich Verschiedenes bestimmt und auf verschiedene Arten der Wirksamkeit Christi zurückgeführt hatte. Ich finde auch nicht, daß Herr Dr. Thomasius ¹⁾ darin Recht hat, daß „schon der genuine Begriff der Rechtfertigung“ auf jene Distinction hindrängte. Ich denke, daß Luther und Flacius ein echteres Verständniß des Begriffs der Rechtfertigung hatten, als daß sie mit Herrn Thomasius „Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott erlangen“ als die negative und die positive Seite derselben Sache betrachtet hätten. Es muß also an Gründen liegen, die in der ursprünglichen religiösen Gewißheit der Identität beider Bezeichnungen nicht berücksichtigt sind, daß die lutherische Theologie nach Flacius beides als sachlich verschiedene Wirkungen Gottes auf den Gläubigen auseinandersetzte. Herr Thomasius bewährt auch darin kein „genuines“ Verständniß der lutherischen Lehrbildung, wenn er sich schmeichelt, daß die von ihm adoptirte Distinction zwischen Sündenvergeben und Rechtfertigen die Unterscheidung der Beziehungen des passiven und des activen Gehorsams Christi in der Concordienformel und der folgenden Theologie hervorgehoben habe und erkläre. Denn auch die Concordienformel identificirt noch die beiden „Seiten“ des Rechtfertigungsbegriffs, und nicht nur wird deßhalb in ihr auch der active Gehorsam Christi als nothwendiges Mittel der Sündenvergebung aufgeführt, sondern in diesem Sinn folgt ihr auch die ganze orthodoxe Dogmatik. Aber da nun einmal die späteren Dogmatiker die Aufhebung des Schuldverhältnisses der Menschen zu Gott, d. h. die

¹⁾ Das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. von Hofmann's. (1857) S. 43.

Erwirkung der Sündenvergebung, und die Herstellung gnädigen Verhaltens Gottes gegen die Menschen, d. h. die Erwirkung der Rechtfertigung unterscheiden, und da diese Distinction der Unterscheidung von satisfactio und meritum Christi in völlig congruenter Weise entgegenkommt, so wird die Frage nach dem Motiv der einen Unterscheidung durch die Ermittlung des Motivs der andern beantwortet werden.

Die religiöse Erfahrung Luthers identificirt Sündenvergebung und Rechtfertigung, indem sie auf die Gnade Gottes als auf den letzten Grund aller der Mittel zurückgeht, welche zu jenem Zweck von Gott veranstaltet waren. Also auch, indem die Leistungen Christi als Mittel zu jenem Zweck so gedeutet wurden, daß durch sie der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen müsse, war die Identität von Sündenvergebung und Rechtfertigung, die der Gläubige eben als identisch an sich erfuhr, gesichert, wenn die Gnade als die übergeordnete, die Gerechtigkeit als die untergeordnete Eigenschaft in Gottes Verhältnisse zu den Menschen vorausgesetzt wurde. Wenn Gott überhaupt seiner Gnade gemäß zur Rechtfertigung d. h. Sündenvergebung an die Menschen bereit war, so traten diese identischen Gewährungen im Allgemeinen in Wirksamkeit, sobald durch die Genugthuung Christi die Hemmung der göttlichen Gerechtigkeit beseitigt war, und mußten demgemäß auch von dem Einzelnen unter der Bedingung seines Glaubens an Christus empfunden werden. Allein schon solche Theologen, welche im Streite gegen Osiander noch die Identität von Sündenvergebung und Rechtfertigung behaupten, vertraten schon den Gedanken, in dessen Consequenz die Auseinandersetzung jener beiden Begriffe liegt. Es ist die Ansicht, daß die Gerechtigkeit das ursprüngliche Maas ist, nach welchem das Verhältniß Gottes zu den Menschen geordnet worden ist, und daß die göttliche Gnade erst im Verhältniß zu dem sündhaft gewordenen Geschlecht in Wirksamkeit gesetzt wird. Es kommt hier nicht in Betracht, daß von J. Gerhard die Gerechtigkeit als das Wesen Gottes selbst bezeichnet wird; denn in gleicher Weise werden alle Eigenschaften auf das Wesen Gottes reducirt; aber für die gesammte Weltanschauung der lutherischen Dogmatiker ist es von entscheidender Bedeutung, daß das Gesetz, welches speculum iustitiae divinae ist, in Gestalt des dem Adam ertheilten

Verbotes der ursprüngliche Ausdruck des zwischen Gott und dem Menschengeschlecht gesetzten Verhältnisses sein soll, an welchem also auch Gottes Erlösungswerk sein Maaß finden muß (Gerhardi Loc. theol. ed. Cotta tom. III. p. 171; tom. IV. p. 146. 294). Diesem Gedanken entzieht sich auch die Dogmatik der Reformirten nicht, sondern prägt ihn nur noch entschiedener in der Lehre vom *foedus naturae sive operum* aus, welches, unbeschadet der verborgenen ewigen Erwählung der Sünder aus Gnade, die geschichtlich erste Satzung ist, deren Bedingungen auch die vorbereitende Epoche des *foedus gratiae* hindurch sich wirksam erhalten, bis erst Christus ihrer Geltung ein Ende macht.

Diese Ansicht von der primären Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit und des Gesetzes für das Menschengeschlecht hat nun keinen andern Sinn, als daß das ursprüngliche Verhältniß zwischen Gott und den Menschen das des öffentlichen Rechts ist. Hierin ist es gegründet, daß das sündige Menschengeschlecht nur criminelle Strafe von Gott zu erwarten hat, da es das Gesetz nicht erfüllt. Hierin ist es ferner gegründet, daß, wenn eine andere als die Rechtsordnung zwischen Gott und den Menschen in Wirksamkeit treten soll, die im Gesetz dargelegte Gerechtigkeit Gottes durch volle Erledigung der von ihm geordneten Strafen, sowie durch volle Erfüllung seiner positiven Forderungen befriedigt werden muß. Von hier aus ist nun die Nothwendigkeit des doppelten Gehorsams Christi und die entgegengesetzte logische Beziehung beider Formen desselben verständlich, welche die Concordienformel mit Recht scharf unterscheidet. Diese Präcision ist nicht mit Thomasius (a. a. O. S. 81) blos der Darstellungsweise jener Zeit zuzurechnen, sondern entspricht der Aufgabe, welche theologisch zu lösen war. Und sofern die reformirte Theologie die Bedeutung der *obedientia activa Christi* für die *redemptio* theils mit Piscator überhaupt in Abrede stellte, theils mit Calvin wenigstens nicht von der *obedientia passiva* logisch unterschied, so ist sie der Aufgabe nicht gerecht geworden, die ihr nicht minder als der lutherischen Theologie oblag. Wenn nämlich die im Gesetze ausgedrückte Gerechtigkeit Gottes als das ursprüngliche Maaß seines Verhältnisses zu den Menschen gilt, und nicht durch ein anderes Verhältniß abgelöst werden kann, ehe es seine Erfüllung gefunden hat; wenn ferner Christus als

derjenige legitimirt ist, der an der Stelle der Menschen das Gesetz erfüllen, und damit die primäre und ausschließliche Geltung der Gerechtigkeit Gottes für die Menschen ablösen kann, so folgt, daß er erstens die Strafen erdulden muß, die das Gesetz den Sündern auflegt, und daß er zweitens die positiven Forderungen des Gesetzes erfüllt, die für die Menschen gültig blieben, wenn auch ihre Strafverpflichtung abgelöst war. Die Tendenz, aus der die den Prämissen in musterhafter Weise entsprechende Lehre der Concordienformel hervorgebildet ist, ist nicht die, daß die Sünder von ihrer Schuld befreit werden sollen, um dann im foedus operum von vorn anzufangen, — sondern der Gedanke, daß die Sünder von der Schuld und die Menschen von der Geltung des Gesetzes befreit werden, d. h. daß durch diese Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes überhaupt das von Anfang her vorausgesetzte Rechtsverhältniß zwischen Gott und den Menschen abgelöst werde, um für ein anderes Platz zu gewinnen. Wenn nun die beiden Formen des Gehorsams Christi zu jenem Zweck unter den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten satisfactio treten, und wenn dabei die Voraussetzung gilt, daß er Alles an der Stelle der Menschen leistet, so ist es als Act der Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, daß den Menschen deswegen ihre Sünden vergeben werden. Aber der Erfolg der satisfactio Christi schließt nach dieser Deutung der Prämissen noch mehr in sich, und enthält andererseits doch noch nicht die Rechtfertigung, sofern dieselbe von der Sündenvergebung unterschieden wird.

Es ist bekannt, daß die Socinianer darin einen Widerspruch gegen die vorausgesetzte Gerechtigkeit Gottes wahrnahmen, daß Gott nach lutherischer Lehre durch Christus sich sowohl die vom Gesetz verhängte Strafe als auch die positive Erfüllung desselben habe leisten lassen. Aber diese Behauptung ist nothwendig, wenn es nicht bloß darauf ankam, die Strafverpflichtung der Sünder, sondern überhaupt die Gesetzverpflichtung der Menschen gemäß der Gerechtigkeit Gottes zu beseitigen. Wenn nun diese Absicht durch die Behauptung ausgedrückt ist, daß Christus auch seinen activen Gehorsam nicht für sich, sondern für die Menschen geleistet hat, so folgt, daß als Erfolg seiner Satisfaction gemäß der Gerechtigkeit Gottes nicht bloß die Vergebung der

Sünden, sondern auch die Entlassung der Sünder aus dem durch das Gesetz bezeichneten Rechtsverbande mit Gott verstanden werden muß. Sofern nun aber ausschließlich das Rechtsverhältniß bis dahin als wirksam zwischen Gott und Menschen gedacht wird, so bedeutet doch die Auffassung des Gehorsams Christi als *satisfactio iustitiae divinae* nur, daß der Rechtsverband zwischen Gott und Menschen gelöst, nicht aber, daß ein neuer Verband zwischen ihnen geschlossen ist. Indem aber das Bedürfniß vorhanden ist, daß durch Christus auch der Gnadenverband geschlossen und demgemäß die Rechtfertigung für den Sünder gesichert sei, so kommt demselben die Auffassung der identischen Acte Christi als *meritum* entgegen. Denn als Gehorsam gegen das Gesetz entsprechen die Leistungen Christi den göttlichen Rechtsforderungen, aber als freiwilliger Gehorsam haben sie einen sittlichen Werth, der das Maaß des Rechtes hinter sich läßt. In dieser Eigenschaft vermitteln also die Leistungen Christi das sittliche Verhältniß der Gnade Gottes gegen die Menschen, in welchem er Rechtfertigung und ewiges Leben verleiht.

Ehe wir von hier aus die anderen Merkmale beurtheilen, nach denen die Werke Christi sowohl als Genugthuung wie auch als Verdienst erkannt werden, müssen wir noch einmal den Blick zurückwenden. Wir haben die dogmatische Distinction zwischen Sündenvergebung und Rechtfertigung auf die Unterscheidung von Genugthuung und Verdienst Christi zurückgeführt. Es erscheint aber so, als ob wir uns durch diese Deutung in Widerspruch mit Quenstedt versetzen, an dessen Text wir unsere Erörterungen angeknüpft haben. Denn den ersten Punkt specificirt er folgendermaßen: *satisfactio compensat iniuriam deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis plenissime liberat; meritum restituit nos in statum benevolentiae divinae, mercedem gratuitam seu gratiam remissionis peccatorum, iustificationem et vitam aeternam peccatoribus acquirit*. Er faßt also die Sündenvergebung als Gnadengabe, und ordnet sie dem *meritum* unter! Indessen was bedeutet denn die von der Genugthuung abgeleitete Befreiung von den ewigen Strafen? Und welchen Unterschied sollen wir zwischen der Gnade der Sündenvergebung und der Rechtfertigung finden? Kurz die Sache verhält sich so, daß noch Quenstedt die

ursprüngliche Identität von Sündenvergebung und Rechtfertigung empfindet, trotzdem daß er durch die dogmatische Entwicklung der Mittelbegriffe auf ihre dialektische Unterscheidung hingeführt ist. Da sie nun aber nur so unterschieden werden können, daß man die Sündenvergebung als Act der Gerechtigkeit, die Rechtfertigung aber als Act der Gnade deutet, so muß die von der Genugthuung abgeleitete Befreiung der Sünder von den ewigen Strafen als Ausdruck für die von der Rechtfertigung unterschiedene Sündenvergebung gelten, während die daneben von Quenstedt genannte *gratia remissionis peccatorum* nur ein anderer Ausdruck für *iustificatio* ist. Bei Hollatz (p. 736) wird auch als Folge des *meritum* nur angegeben: *nobis iustitiam et salutem aeternam acquisivit*, während die Bezeichnung der Wirkungen der Genugthuung mit Quenstedts Formel übereinstimmt. Wir glauben um so mehr berechtigt zu sein, diese Lösung der besprochenen Schwierigkeit für genügend zu halten, als die aphoristische Art, in welcher die lutherischen Dogmatiker den Gegensatz der beiden Begriffe behandeln, es verräth, daß sie nur einem theologischen Instincte folgen, bei dessen Ausprägung Unebenheiten vorkommen können, welche nur durch methodische Durchbildung eines Gedankens wegfallen. Die weitere Erörterung der Antithesen Quenstedts wird diese Beobachtung bestätigen.

Keine Schwierigkeit bietet zunächst die fünfte Proposition Quenstedts, daß Genugthuung dem Begriff des *debitum* entspreche, Verdienst aber den Charakter der Freiwilligkeit an sich trage. In Anwendung auf die Leistungen Christi bedeutet dies, daß derselbe die Rechtsforderungen Gottes erfülle, sofern er der durch seine Gottmenschheit dazu befähigte Vertreter der Menschen ist, daß dieselben aber eine über den Begriff der Rechtspflicht erhabene Freiwilligkeit an sich tragen, sofern er der von der bestehenden Weltordnung eximirte Gottmensch ist. Eben so klar ist nach der vierten Proposition, daß die Acte der *exinanitio*, also der active und der passive Gehorsam sowohl *satisfactorisch* als *meritorisch* sind, dagegen die Acte der *exaltatio*, nämlich die Intercession, nur *meritorisch*, weil der auferstandene Christus mit göttlichen Rechtsforderungen nichts mehr zu thun hat. Weniger deutlich, aber wohl nur durch ungeschickten Ausdruck, ist der Inhalt der zweiten Proposition, daß die Genugthuung Christi zum

Verdienst sich verhalte wie *causa* zum *effectus*, und daß dieses aus jener hervorgegangen sei. Denn seine Acte müssen gleichzeitig beide Qualitäten gehabt haben; aber die Stellung der göttlichen Gerechtigkeit in der gesammten Weltanschauung der Dogmatiker bringt es mit sich, daß die satisfactorische Bedeutung der Leistungen Christi ihrem meritorischen Werthe logisch vorangeht, und denselben grundlegend bedingt oder erst möglich macht.

Aber an der dritten Proposition ist zu erkennen, daß der ganze Begriff des *meritum* nicht klar durchgedacht ist. Quenstedt behauptet: Das Verdienst hat sich Christus nicht um Gott, sondern nur um uns erworben. Daß hiebei der Gedanke des Thomas, daß Christus für sich selbst etwas verdient habe, ohne Widerlegung ausgeschlossen ist, ist nach Maassgabe der lutherischen Lehre von der Person Christi verständlich. Auch die reformirte Dogmatik statuirt den Satz: *sibi et nobis meruit*, nur insofern, als sie sich getraut, Christus nicht blos als den Gottmenschen, sondern daneben auch noch als einen Menschen zu begreifen, der gewissermaßen unter dem *foedus naturae*, also unter dem Gesetze steht. Denn darin stimmt übrigens Mastricht (*Lib. V. cap. 18 §. 36. 40*) der lutherischen Lehrform bei, und bleibt auf der Spur Calvin's (*Inst. II, 17, 6*), wenn er darauf hält, daß der Gottmensch als Inhaber aller Güter für sich nichts verdienen könne, und als über den Pflichtbegriff erhaben, nur für die Menschen etwas verdient habe. Daß nun überhaupt für Christus Verdienst als eine nicht durch die Pflicht bestimmte freiwillige Handlung Gott gegenüber denkbar ist, ergiebt sich eben daraus, daß Christus als der Gottmensch von der durch das Gesetz ausgedrückten, von der göttlichen Gerechtigkeit gesetzten Weltordnung eximirt ist. Daß jedoch dem Verdienste Christi jeder Vortheil für Gott abgesprochen wird, erklärt sich freilich aus der Selbstgenügsamkeit, welche die lutherische Dogmatik als Prädicat des abstracten und indifferenten Gottwesens aufrecht erhält; allein bei dieser Voraussetzung durfte dann überhaupt nicht der Begriff von Verdienst in die Mitte zwischen Gott und den Menschen gestellt werden. Der Begriff ist nun einmal nicht anders verständlich als in dem Verhältniß von zwei durch sittliche Pflicht nicht verbundenen Personen, sofern die freiwillige Handlungsweise der Einen einen Vortheil für die Andere her-

vorbringt. Ist es nun aber Gottes unwürdig, daß er von irgend Jemand Vorthelle ärntet, so muß auf den Begriff des Verdienstes gegenüber Gott verzichtet werden. Aber dann würde man auch auf die Frage zurückgehen müssen, ob die Stellung Christi außer allem Bereiche nicht nur von rechtlicher sondern auch von sittlicher Pflicht, in deren Voraussetzung der Anlaß zu dem Prädicate seines Verdienstes liegt, dem Begriffe der geschlossenen göttlichen Weltordnung entspricht.

Also wenn wir Verdienst Christi Gott gegenüber denken sollen, so können wir nur im Widerspruche mit den Lutheranern die Vorstellung eines Vorthells für Gott damit verbinden. Und zwar liegt dies in der Consequenz der ganzen Lehre. Denn wenn Christus durch seine Satisfaction das einzige bestehende Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, nämlich das Rechtsverhältniß aufhebt, und wenn doch die Voraussetzung zu machen ist, daß das Verhältniß zu den Menschen für Gott nicht überhaupt etwas Gleichgültiges ist, so ist es ein Vortheil für Gott, daß Christus zugleich durch die verdienstliche Eigenthümlichkeit seiner Leistungen das Gnadenverhältniß zwischen Gott und den Menschen begründet. Wenn wir uns in dieser Weise die lutherische Lehre verständlich machen, so wird dabei auch nicht die Autonomie Gottes beeinträchtigt. Denn wenn wir dem lutherischen Begriffe vom Verdienste zu Gute kommen lassen, was Calvin aufstellt, daß nämlich Christus non nisi ex dei beneplacito quicquam mereri potuit, und was wir als nothwendige Bedingung des Begriffs durch Duns kennen gelernt haben, *ideo meritum, quia acceptatum*, — so kann das Verdienst Christi nur auf Grund und nach dem Maaße der göttlichen Zulassung und Anerkennung als etwas gedeutet werden, was Gott zur Gnade gegen die Menschen bestimmt. Die lutherische Lehre enthält ferner eine derartige Bedingung, wodurch sie vor dem Widerspruch geschützt wird, auf den wir bei Calvin's Darstellung aufmerksam werden mußten. Bei Calvin ergab das Verhältniß zwischen satisfactorischer und meritorischer Bedeutung der Leistungen Christi, daß Gott in derselben Zeit und in Hinsicht derselben Handlungen Christi seine Barmherzigkeit frei walten läßt, in welcher er sie wegen der nöthigen Befriedigung seiner Gerechtigkeit nicht walten lassen kann. Aber die Lutheraner sagen, daß die Satis-

faction Ursache, das Verdienst Folge sei, oder wie wir es verstehen durften, daß die satisfactorische Bedeutung der Werke Christi als Grundbedingung ihrer meritorischen Bedeutung logisch vorangeht. Das heißt, indem die Gerechtigkeit Gottes befriedigt werden muß, damit seine Barmherzigkeit frei wirken könne, so vollziehen sich beide nicht durch verschiedene Mittel und in auf einander folgenden Zeiten, sondern durch dieselben Mittel in der Art, daß jedes Glied der Thätigkeit Christi, sofern an ihm Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit haftet, auch als Organ der dadurch frei gewordenen Barmherzigkeit Gottes angeschaut werden muß, bis der erhöhte Christus auf Grund der abgeschlossenen Satisfaction durch seine Intercession nur noch meritorisch wirkt.

Die so nach ihren Prämissen verständlich gewordene Lehre bezeichnet unläugbar einen technischen Fortschritt gegen die gleichnamigen mittelalttrigen Theorien. Anselm hatte ausschließlich den Satisfactionsbegriff, Duns ausschließlich den Begriff vom Verdienste auf Christus angewendet, Thomas hatte beide nur nebeneinander in gegenseitiger Unabhängigkeit behandelt; den Lutheranern muß man zugestehen, daß sie eine gegenseitige nothwendige Beziehung beider Begriffe auf einander gefunden, wenn auch nicht durchgedacht und begründet haben. Und dabei darf nicht außer Anschlag bleiben, daß die Einreihung des Begriffs der Satisfaction in das Verhältniß öffentlichen Rechtes zwischen Gott und den Menschen die privatrechtliche Bestimmung des Begriffs im Mittelalter mit Recht corrigirt. Indem aber der überwiegende Anbau des Satisfactionsbegriffs in der frühern Periode der evangelischen Dogmatik dieselbe in eine durchaus juristische Anschauung von dem Heilswerke verstrickt hatte, so bedeutet die absichtliche Ausbildung der Lehre vom Verdienste Christi, daß man das Bedürfniß empfand und zu befriedigen suchte, ein sittliches Motiv Gottes in den Verlauf seines Rechtsverfahrens zum Heile der Menschen zu verflechten.

Aber die Prämissen des Begriffs vom Verdienst Christi stehen doch von denen des Satisfactionsbegriffs bedeutend ab. Die göttliche Gerechtigkeit, welcher Christus genugthut, begründet die Ordnung öffentlichen Rechtes; die Barmherzigkeit, welche ein Verdienst gelten läßt und annimmt, bedeutet die nur für Privat-

verhältnisse gültige Billigkeit. Und während die Genugthuung fordernde Gerechtigkeit Gottes in Beziehung auf Christi Leistung als stetige, unumgängliche Eigenschaft dargestellt wird, ist die Barmherzigkeit, welche sich erst durch ein Verdienst bestimmen läßt, als willkürlich und zufällig charakterisirt. Die Barmherzigkeit, welche sich durch Verdienst bestimmen läßt, ist nicht als die allumfassende Eigenschaft Gottes gedacht, welche als letzter Grund der Erlösung vorausgesetzt ist, und nur nicht in Wirksamkeit treten kann, ehe die Gerechtigkeit befriedigt worden ist. Der starke Strom der Gnade, den man hervorbrechen zu sehen erwartet, nachdem der Strom der Gerechtigkeit abgeleitet ist, erscheint durch die Rücksicht auf das Verdienst Christi eingengt zur Gestalt eines schmalen Baches. Kurz die göttliche Barmherzigkeit, welche dem Begriff des Verdienstes Christi entspricht, entbehrt des Gleichgewichtes mit der göttlichen Gerechtigkeit, welcher die Satisfaction Christi entspricht. Denn, wenn es rationell ist, daß Gottes Barmherzigkeit nur unter der Bedingung wirksam wird, daß seine Gerechtigkeit Genugthuung empfangen habe, so ist es aus dem Begriffe der Barmherzigkeit selbst nicht erklärlich, daß Gott dieselbe schließlich nur aus billiger Berücksichtigung des Verdienstes Christi auf die der Rechtfertigung bedürftigen Menschen anwendet. Und wenn es darauf ankommt, daß die Leistungen Christi für Gott nicht nur rechtlichen, sondern auch sittlichen Werth haben, so muß der letztere nicht nach dem zufälligen, unbestimmten Maaße der Billigkeit, sondern nach der Nothwendigkeit der sittlichen Berufspflicht ausgeprägt werden.

Wir sind davon überzeugt, daß nur dieser Begriff auch den im N. T. dargelegten Anschauungen von den mittlerischen Leistungen Christi, welche in der Hervorhebung seines vollkommenen Gehorsams sich zuspitzen, gerecht werden kann. Allein wir wollen an dieser Stelle diese Seite der Sache außer Acht lassen, und allein darauf hinweisen, auf welchen Begriff der Wechsel und der Fortschritt der verschiedenen dogmatischen Versuche und Anläufe hinweist. Der Begriff der sittlichen Pflicht ist in der von uns verfolgten dogmengeschichtlichen Reihe zur Deutung der Leistung Christi nicht in Betracht gekommen. Indem man ihn von dem Begriffe der Rechtspflicht nicht zu unterscheiden vermochte, fand man nur in der unbestimmten, nach Billigkeit zu ermessen-

den Freiwilligkeit die Bürgschaft für den sittlichen Werth der verdienstlichen Handlung, während doch in der sittlichen Pflicht die Freiheit des Willens mit der Nothwendigkeit des Handelns nach dem Sittengesetze zusammentrifft. Wenn aber die Theologie auf diese Lösung des Problems, mit dem wir uns beschäftigt haben, hindrängt, so meinen wir nicht, daß die Leistungen Christi gegen Gott sowohl unter den Gesichtspunkt der Rechtspflicht als unter den der sittlichen Pflicht gestellt werden müssen. So wichtig es für die religiöse Phänomenologie der Reformation ist, daß man das göttliche Recht, auf welches die Satisfaction Christi sich bezieht, nicht mehr, wie im Mittelalter als Privatrecht, sondern als öffentliches Recht charakterisirt, so unmöglich ist es, in dieser Sphäre die Stellvertretung der schuldigen Menschen durch den Unschuldigen zu denken, welche bei der privatrechtlichen Behandlung der Beleidigung Gottes durch die Menschen statuiert werden konnte. Die Einwendung gegen die protestantische Satisfactionstheorie behält Bestand: *quicumque iudex innoxium capitali afficit supplicio pro nocente, ille neque iustus neque clemens est*, und kann nicht mit Hollaz (p. 741) dadurch abgelehnt werden, daß es sich in dem Falle zwischen Gott und Christus gerade umgekehrt verhalte, wegen 1. Petri 3, 18, *Iesus passus est pro iniustis*. Denn alle unsere Gedanken vom Verhältniß zwischen Gott und uns haben immer ihr Maaß an der Analogie von Verhältnissen zwischen Menschen. Wenn wir diese Analogieen überhaupt verlassen, oder etwas ihnen Entgegengesetztes von Gott aussagen, so denken wir entweder nicht mehr, oder wir thun unserem Denken eine Gewalt an, die doch vergeblich ist. Also ist es eine Selbsttäuschung, wenn wir meinen, wir dächten Gott als gerecht, indem er von dem Gerechten die Strafe der Ungerechten sich leisten ließe, während wir ein gleiches Verfahren eines Menschen als ungerecht denken. Die Alten haben sich auch zu diesem Versuch nur gezwungen, indem sie das naturgemäß Undenkbare als Aussage Gottes in der Schrift zu erkennen meinten. Wer es aber überhaupt wissen will, darf überzeugt sein, daß die Schrift keine Anschauung der Art darbietet.

Ueberhaupt aber kann die Rechtspflicht, welche die Voraussetzung der Satisfaction Christi bildet, nicht zum Ausdruck des Verhältnisses der Menschen gegen Gott ausreichen, und ist in

dieser Hinsicht am allerwenigsten mit dem Begriff der sittlichen Pflicht zu coordiniren. Denn auch die Sphäre des öffentlichen Rechtes, d. h. das Gemeinwesen, dem der Einzelne rechtlich verpflichtet ist, ist noch etwas Besonderes in der Reihe der den Willen in Anspruch nehmenden Gemeinschaften. Deshalb würde Gott, wenn seine Gerechtigkeit nur als Ordnung eines Rechtsgemeinwesens definirt wird, immer noch als Träger eines besondern Zwecks nur relativ den Menschen entgegengesetzt werden können, während er als der absolute Wille allein dann gedacht wird, wenn Alle und auch Christus im Verhältniß der sittlichen Pflicht, die sich für Christus zur Berufspflicht specialisirt, ihm untergeordnet werden.

Unser Urtheil, daß die nichtbiblischen Begriffe der Genugthuung und des Verdienstes Christi auch theologisch unzureichend sind, erheischt seine Ergänzung durch eine biblisch normirte neue Construction der Lehre vom Werke Christi; aber diese Hauptaufgabe findet an unserer Kritik der in jener Lehre üblichen Begriffe eine unumgängliche Vorarbeit.

Ueber den Begriff einer Geschichte des kirchlichen Lebens.

Von Dr. Ehrenfeuchter.

Es ist bekannt, daß die neuere Geschichtschreibung der Kirche besonders seit Neander's Zeit auch das Leben der Kirche, die Gestalt ihrer Gottesdienste, ihrer socialen Einrichtungen in ihren Kreis aufgenommen hat. Die Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der christlichen Kirche, für welche Neander in den Jahren 1823 und 1824 eine besondere Zeitschrift gründete, die er fast allein schrieb, waren ein bedeutsamer Anfang, die Aufmerksamkeit der Theologie auf diese Seite der kirchlichen Erscheinungen zu lenken. Eine solche Betrachtungsweise war dem innersten Sinne Neander's angemessen. Seine Kunst, die bei ihm aus der Fülle der Liebe entsprang, dem Einzelnen nachzugehen, die individuelle Bildung der christlichen Gesinnung zu verfolgen, hatte

hier Gelegenheit zur reichsten Entfaltung. Und so war es ihm auch in seinem großen kirchenhistorischen Werke ein hauptsächlichs Anliegen, den christlichen Sinn, wie sich derselbe in den Sitten der Christen gestaltete, zu erforschen, ohne daß er dabei die andere Seite der geschichtlichen Darstellung übersehen hätte, die sich auf die großen und allgemeinen Bildungsgesetze des geschichtlichen Lebens der Kirche bezieht.

So ist die Historiographie der Kirche mit einem neuen Elemente bereichert worden. Wie oft hatte man eben nur die Veränderung ihrer Beziehungen zu dem staatlichen Leben, in das sie versflochten war, zum Augenmerke gemacht, oder sie nur als eine Geschichte der wechselnden Meinungen aufgefaßt. Bei solcher Behandlung fehlte ihr aber fast jeder Anknüpfungspunkt für die unmittelbare Gegenwart des kirchlichen Thuns; sie hatte keine Beziehung zu der wirklichen Verwaltung des geistlichen Amtes und dessen katechetische, homiletische, seelsorgerische Functionen. Man fühlte eine Kluft zwischen diesem Theile des theologischen Studiums und der practischen Bethätigung desselben.

Von einer andern Seite her meinte man hierfür Hülfe zu erlangen. Es entstand die Disciplin der kirchlichen Archäologie. Die Thätigkeit des Amtes, die unmittelbare Gestaltung der Kirche in Sitte und Verfassung wurde aus den Quellen erforscht und dargestellt. Aber es war nicht sowohl ein Darstellen geschichtlicher Bewegung als feststehender Resultate; es blieb eine Statistik der Vergangenheit. Wurde es doch das eigentliche Kennzeichen der archäologischen Disciplin, einen bestimmten Zeitpunkt im Laufe der Jahrhunderte zu fixiren, bis zu welchem jene mehr statistische als geschichtliche Darstellung reichen dürfe, wie verschieden auch jener Zeitpunkt selbst von den Einzelnen bestimmt worden ist. Oeffnete sich aber auch hier nicht wieder eine Kluft, die Kluft von jenem gewählten Ende, das selten über das achte Jahrhundert hinausging, bis zur Gegenwart? Wie fremd mußten namentlich dem evangelischen Geistlichen jene früheren Zeiten erscheinen, da sein nächstes Wirken auf dem Grunde der Gestaltung sich bewegte, die durch die Reformation des 16. Jahrhunderts bedingt ist.

So aber scheint sich uns wie von selbst die entscheidende Auskunft darzubieten. Man wird einfach sagen: man räume nur

jenen fixirenden Anhalt weg; man lasse sich den Inhalt der archäologischen Disciplin durch alle Jahrhunderte bis auf unsere Tage herab entwickeln; man mache aus der statistischen Rubricirung eine historische Erzählung, und wir haben den Inhalt einer Geschichte des kirchlichen Lebens. In der That liegt hierin etwas Wahres; leicht könnte man hierin die allgemeine Beschreibung einer Geschichte des kirchlichen Lebens erblicken, aber eine wissenschaftliche Begründung und Berechtigung würden wir daraus doch keineswegs entnehmen können. Jedenfalls müßte doch bestimmter noch in's Bewußtsein gerufen werden, welch' ein großer, die ganze Betrachtungsweise verändernder Schritt es ist, von einem statistischen Standpunkte zu einem historischen überzugehen.

Denn was wir mit einer Geschichte des kirchlichen Lebens wollen, das kann nicht nur die abgesonderte Darstellung dessen, was schon eine Seite der allgemeinen Kirchengeschichte bildet, es kann nicht das Herausheben eines umfänglich zwar sehr großen, aber immer doch nur monographisch gehaltenen Theiles sein; es muß vielmehr ein eigenthümliches Princip vorhanden, es muß dieses Princip ein im Wesen der Kirche constituirtes sein, woraus die ganze Entwicklung dieser Geschichte des kirchlichen Lebens entspringt. Jedermann fühlt, wie der Ausdruck „kirchliches Leben“ ein sehr weiter und unbestimmter ist. Umfaßt er nicht Alles, was die Kirche thut und erfährt? Gehört etwa das Verhältniß der Kirche zum Staate, gehört die Geschichte ihrer Verbreitung nicht auch zur Geschichte ihres Lebens? Oder gehört die Geschichte ihrer Lehre, der Streitigkeiten und Entscheidungen über dieselben nicht auch zu dieser Geschichte ihres Lebens? Kann es in diesem Sinne überhaupt irgendwie eine Kirchengeschichte geben, die nicht Geschichte kirchlichen Lebens wäre? Doch gerade die eben erwähnte Beziehung zum Dogma der Kirche und dessen Geschichte giebt uns einen erwünschten Anhaltspunkt, um uns dem eigenthümlichen Begriff einer Geschichte des kirchlichen Lebens zu nähern. Seit Semler's Zeit hat sich die Dogmengeschichte neben der Kirchengeschichte als solcher ihren Platz erworben. Was nun die Dogmengeschichte für die Dogmatik ist, das ist die Geschichte des kirchlichen Lebens für die practische Theologie. In der Dogmengeschichte haben wir es mit der geschichtlichen Bewegung der Glaubenssätze der Kirche zu thun, in der

Geschichte des kirchlichen Lebens mit der geschichtlichen Bewegung der Sitten und Ordnungen derselben Kirche. Gewiß niemals wird die Kirchengeschichte darauf verzichten können, da, wo sie als allgemeine auftritt, auch diese Sitten und Ordnungen in ihre Erzählung aufzunehmen, so wenig sie es abweisen darf, die Entwicklung des Dogma's zu verfolgen; aber, wie gesagt, wie sie es dem Dogma gestattet, seine geschichtliche Bewegung zum Inhalte einer besondern Historie zu machen, so wird sie dieses auch der Sitte und Ordnung der Kirche zugeben müssen.

Immer aber haben wir hiermit das eigentliche Princip noch nicht ausgesprochen, das einer Geschichte des kirchlichen Lebens zu Grunde liegt. Denn was ist doch, was die Sitten und Ordnungen der Kirche durchbringt und beseelt? Es ist dieses das Leben der christlichen Frömmigkeit selbst. In keinem anderen Gebiete schafft dieses so ihre eigenthümlichen Gestalten, als in dem der Sitte. Zwar leuchtet sie auch in den Sätzen des Bekenntnisses hindurch. Bildet sich doch das Dogma wesentlich aus den Erfahrungen der christlichen Frömmigkeit. Dennoch wird ihr unmittelbarster Laut, ihr sichtbarstes Denkmal nirgends so wie in den Bildungen des Gottesdienstes, des Kirchenliedes, des Catechismus, der Predigt, der Seelsorge, des kirchlich-socialen Lebens hervortreten. Auch gehören hierher alle Erweisungen der christlichen Frömmigkeit, wie sie in dem lebendigen Beispiele einzelner hervorragender Christen sich zeigen.

Derselbe Mann, dem wir die Bildung der neuen Disciplin der Dogmengeschichte verdanken, hat an mehr als Einer Stelle das Mögliche und Wünschenswerthe einer Geschichte der Frömmigkeit angedeutet ¹⁾. Es ist wahr, in diesen beiden Beziehungen hat Semler einen polemischen Zweck verfolgt, der mit der Eigenthümlichkeit seiner theologischen Denkweise auf's innigste zusammenhängt. War es ihm bei der Dogmengeschichte darum zu thun, die verschiedenen Formen nach Zeit und Ort aufzuweisen, durch welche ein Dogma zu seiner letzten Gestalt gelangt war und es dann in seiner Unangemessenheit zu den ewigen Ideen der Religion selbst (die er doch freilich sehr allgemein und unbestimmt auffaßte) darzustellen: so lag ihm bei der Vorstel-

¹⁾ Vgl. Semler, theol. Briefe III. S. 245 ff.

lung, die er von einer Geschichte der Frömmigkeit hatte, vorzugsweise seine bekannte Unterscheidung von Privatfrömmigkeit und öffentlicher Religion am Herzen. Ihm wäre diese Geschichte der Frömmigkeit eine Geschichte der mannichfaltigen individuellen Züge geworden, die im Leben der Religion spielen. Hier allein hätte er Leben und Wahrheit gefunden, während ihm in der Geschichte der öffentlichen Religion nur politische oder überhaupt weltliche und irdische Motive maßgebend gewesen wären. Es würde hier, hätte er seine Idee ausgeführt, noch sichtbarer als in seiner ganzen übrigen literarischen Thätigkeit geworden sein, daß er der in's Kritische und Wissenschaftliche übersehte Gottfried Arnold ist. Trotzdem dürfen wir die Elemente der Wahrheit nicht verkennen, die in den Andeutungen und Anfängen Semler's auch in diesem Betrachte gegeben sind. Hat sich die Dogmengeschichte ihren eigenen selbständigen Weg gebildet, und ist die einst drohende Gefahr, daß alle Dogmatik sich in Dogmengeschichte auflöse, verschwunden: so braucht auch eine Geschichte der Frömmigkeit und des aus ihr entstehenden kirchlichen Lebens kein nothwendiger Anreiz mehr zu sein, jene Unterscheidung zwischen Privatfrömmigkeit und öffentlicher Religion in einem Sinne zu machen, welcher die Nothwendigkeit und den Werth der letztern aufhöbe und vernichtete.

Aber eine andere Frage ist, ob es überhaupt möglich sei, eine Geschichte der Frömmigkeit zu geben. Ist nicht die Frömmigkeit etwas der innersten Seele Angehöriges? Zieht sie sich nicht so in das tieffste Geheimniß des Individuums zurück, daß von ihr keine geschichtliche Kenntniß, die ja doch immer nur auf Aeußeres, Sichtbares geht, gegeben werden kann? Aber es handelt sich hier ja nicht von dem letzten verschlossenen Grunde der Seele, nicht von dem letzten Mysterium der Frömmigkeit, das, seiner selbst fast unbewußt, in der Tiefe der Seele ruht, sondern von jener Frömmigkeit, die sich äußert und zwar so äußert, daß sie als solche auch in der Aeußerung noch unmittelbar erkennbar ist. Giebt es nicht einen musikalischen Ausdruck für die Frömmigkeit, der von ihrem Hauch völlig durchweht wird? Giebt es nicht eine religiöse Poesie, in welcher Inneres und Aeußeres sich ganz durchdringt? Giebt es nicht Monumente der Baukunst, in welchen der schaffende Geist der Frömmigkeit sich gleichsam verkörpert

hat? Nicht Persönlichkeiten, deren charakteristisches Gepräge ein ausschließend gottinniger Sinn ist, in dem ihr ganzes Sein aufgeht? Und alle diese verschiedenen Erscheinungen des frommen Lebens sind keineswegs einförmiger Natur. Der aufmerksame Blick wird sehr bald unterscheidende Zeichen und Züge erkennen. Man stelle nur einmal ein musikalisch-religiöses Werk von Palestrina neben Eccard, oder eines von Votti neben Bach. Welche Grundverschiedenheit der Stimmung bei Einheit des religiösen Charakters wird uns daraus erklingen! Oder wie verschieden ist doch der Charakter der mittelalterlichen Frömmigkeit von der der reformatorischen im 16. Jahrhundert! Bezeichnen wir beide Erweisungen derselben mit dem Namen des Glaubens, und wissen wir, wie im Glauben beide Elemente, das des Gehorsams und das der freudigen Selbstgewißheit verbunden sind, so werden wir bald wahrnehmen, wie in jener mittelalterlichen Frömmigkeit so viel mehr das erste, in der protestantischen das zweite Element vorwiegt. Viele Aufschlüsse könnte uns in dieser Beziehung ein Werk geben, das wir in unserer theologischen Literatur, abgesehen von noch sehr unbestimmten Umrissen desselben ¹⁾, noch immer schmerzlich vermissen. Besäßen wir eine Geschichte der ascetischen Literatur, die für die Kirche sein könnte, was die Literaturgeschichten für die Welt unserer Bildung sind, so würde es gewiß eine Aufgabe derselben sein müssen, nicht etwa bloß literärhistorische Notizen über die betreffenden Schriften zu geben, sondern, ähnlich wie sich durch die poetischen Werke unserer Nation ein Weg verfolgen läßt, auf dem sich die Empfindung stufenweise entwickelte, so dem Gange nachzuspüren, welchen die Andacht durch die verschiedenen Nationalitäten und Culturepochen genommen hat. Schon hieraus würde sich uns das Bild einer Geschichte christlicher Frömmigkeit entfalten.

Alles nun, was in der Welt sich entwickelt, entwickelt sich vermöge des complicirten Charakters, den die Weltverhältnisse annehmen, nicht in einer einfachen Linie. Es machen sich die Einflüsse der Umgebung geltend, in welche ein neues Princip eingetreten ist, und es gehört wesentlich zur Geschichte des Lebens, das von diesem Principe erzeugt ward, die Wechselbeziehungen

¹⁾ Vgl. Thieremin, Abendstunden.

darzustellen, die sich zwischen den vorhandenen Reihen und der neuen hin- und herbilden. Die umliegenden Gebiete, in welche das Leben der christlichen Frömmigkeit eintritt, sind Haus und Geselligkeit, in mancher Beziehung auch die bürgerliche Ordnung des öffentlichen Gemeinwesens. Diese haben ihre eigenthümlichen Entwicklungen von dem Principe der Cultur her, und so wird eine Geschichte der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens nie ohne einen Blick sein können auf die Geschichte der Cultur. Nicht minder werden auf sie die allgemeinen Gesetze einwirken, welche überhaupt den Gang der Kirche durch die Welt hindurch bestimmen. Die Periodisirung, die man einer Geschichte des kirchlichen Lebens zu Grunde legt, wird dieselbe sein, welche die Kirchengeschichte überhaupt umspannt. Die charakteristischen Züge, die eine Epoche bezeichnen, sie werden sich auch immer an dem Bilde des kirchlichen Lebens wiederfinden. Eine historische Darstellung des kirchlichen Lebens wird daher zuerst von dem Blicke auf den allgemeinen Charakter der Zeit ausgehen, dann die eigenthümliche Signatur hervorheben, welche dem innern Leben der Frömmigkeit in dieser Zeit aufgeprägt ist, wie sich dieselbe namentlich in hervorstechenden Persönlichkeiten ausprägt — denn nirgends mehr als in einer Geschichte des kirchlichen Lebens hat das biographische Element seine Stelle —; es folgt weiterhin die Beschreibung jener Wechselwirkungen der religiösen und weltlichen Bildung, und endlich werden die einzelnen Gestalten des kirchlichen Lebens in Gottesdienst, Katechese, Predigt, Disciplin, Verfassung, Missionsmethode geschildert. Die Ordnung dieser letzteren Thätigkeiten bleibt aber für die einzelnen Perioden keineswegs dieselbe, sondern nach einem allgemeinen Gesetze der kirchlichen Historiographie richtet sich die Aufeinanderfolge jener Thätigkeiten je nach der hervorragenden Bedeutung, welche eine dieser Thätigkeiten in der betreffenden Periode erlangt hat.

Versuchen wir nun in leichten Umrissen die Folge einer solchen Geschichte des kirchlichen Lebens zu zeichnen, so wird ihre Darstellung von dem Gegensatze auszugehen haben, welchen das erscheinende Christenthum zur Welt, zur römischen Welt bildet. Diese Welt ist die einer verfallenden, verfaulenden Bildung. Alle

Symptome einer geistigen und moralischen Verwesung sind sichtbar: das Raffinirte, das Dämonische und Brutale des Lasters, das auch in den Edelsten der Zeit nur die Resignation der Verzweiflung oder den ohnmächtigen Zorn der Satyre hervorruft ¹⁾. In dieser Welt des geistigen Todes erscheint das neue Leben des Christenthums. Es ist ein ganz neues Princip, das hier hervorbricht, das, wie es von einem neuen und höhern Schöpfungsakte Gottes ausgeht, so auch in das innerste Gefühl, in das Herz des Menschen als den tiefsten Ausgangspunkt für das menschliche Leben gesenkt wird. Die Urgestalt christlicher Frömmigkeit ist die gewisse Zuversicht, Vergebung der Sünden erlangt zu haben durch den Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, der für die Sünde sich am Kreuze geopfert und durch seine Auferstehung neues, dem Tode nicht mehr unterworfenenes Leben an's Licht gebracht hat, dessen man durch die Bezeugung des heiligen Geistes gewiß ist, womit sich zugleich die Hoffnung für die baldigste Offenbarung dieses Lebens auch für leibliche Verwirklichung verbindet. Wollen wir es mit Einem Worte sagen: es ist der Friede, der höher ist, denn alle Vernunft, worin sich Glauben, Hoffen, Lieben wie in Einem Accorde vereinigt, was die Grundstimmung der urchristlichen Frömmigkeit bezeichnet. Das Eigenenthümliche darin ist, daß Empfindungen, die sich sonst entgegengesetzt sind, hier sich verbinden; der Christ lebt im Vorgefühl der himmlischen Vollendung, für welches diese Welt ideell schon vorübergegangen ist; aber zugleich erfüllt er doch auch in dieser gegenwärtigen Welt alle Arbeit, welche der Beruf an ihr erfordert, mit aller auch in's Kleinste gehender Treue. Er ist weder trunken von der Welt, von ihren Schönheiten und Reizen, noch weltflüchtig in dem Sinne, daß er sie für einen Schein oder ein ursprünglich falsches Leben erklärte; er weiß, daß sie im Argen liegt, aber auch, daß sie Gottes Creatur ist; in Christi Erlösung, die durch den Glauben sein geworden, ist ihm der Schlüssel gegeben zur Lösung aller Widersprüche, die sich sonst vor ihm aufthun würden. Warten in der Zeit und eilen der Zukunft entgegen ²⁾; wirken, so lange es Tag ist, und doch auch sich sehnen in einem

¹⁾ Tacit. annal. XV. 8. histor. II. 37. Juvenal satyr. I. 149.

²⁾ 2. Petri 3, 14.

Heimweh nach dem himmlischen Vaterlande¹⁾; von der Gnade sich erziehen lassen für dieses Leben, durch sie alle Gerechtigkeit gegen sich, den Nächsten und gegen Gott erfüllen und zugleich harren auf die baldigste Herrlichkeits-Erscheinung Gottes und Christi²⁾; Gewißheit, das Kleinod des ewigen Lebens erlangt zu haben und darin vollendet zu sein und doch immer neu sich strecken nach diesem ewigen Leben und um Vollendung ringen³⁾: das macht den Christen aus, das ist sein eigentlichstes, sein bezeichnendstes Gepräge. Man sieht, es ist ein reiches, vielfach verflochtenes Gewebe, das sich uns hier darbietet, und schon jetzt wird man es sich wohl denken können, wie verschieden das Gebild christlicher Frömmigkeit werden kann, je nachdem der eine oder der andere Faden an diesem Gewebe hervorstechen wird.

Es ist leicht zu vermuthen, wie in dieser complicirten Gestalt der christlichen Frömmigkeit die Möglichkeit gegeben ist, einseitig nur das eine oder andere Element zu betonen und daß hieraus die charakteristischen Bildungen der Frömmigkeit entstehen müssen, welche sich durch die verschiedenen Perioden der christlichen Kirche hindurch folgen. Klassische Zeiten im Leben der Kirche lehren nur da wieder, wo sich die verschiedenen Momente, die wir eben das Leben der christlichen Frömmigkeit haben erfüllen sehen, einander wieder durchbringen. Eine solch reiche und lebendige Einheit bietet uns noch der bekannte Brief an den Diognet. — Einen hauptsächlich Einfluß auf die Stimmung der Frömmigkeit und auf die daraus entspringende Bildung des kirchlichen Lebens mußte natürlich jener Moment erzeugen, wo sich der Kirche die Frage vorstellte, ob sie ein positives Verhältniß zur Welt einnehmen, ob sie in dieselbe eingehen, in ihr wohnend auf sie wirken, oder ob sie sich zurückziehen und in abgesonderter Stellung verharren wolle, bis sich die Geschehnisse der Welt erfüllten. An sich erkannte die Kirche ihre Aufgabe wohl; es galt ihr noch immer das Wort ihres Herrn: in der Welt, nicht von der Welt zu sein; aber in der Wirklichkeit war doch dieses Grundgepräge christlicher Frömmigkeit vielfach entstellt und

¹⁾ Philipper -1, 23.

²⁾ Tit. 2, 11 ff.

³⁾ Philipper 3, 12 ff.

erblichen. Der einseitig aufgefaßten Anschauung, welche die Kirche an das Wirken in der Welt verwies, stellte sich die andere, welche sie die Welt fliehen lehrte, gegenüber; und wie schon in der Seelenrichtung des Menschen eine zwiefache Anlage sich zeigt, die eine, wo die Neigung zum Handeln, die andere, wo die zum Betrachten vorwiegt: so begreifen wir leicht, wie aus der Stimmung des Ethisch-Mystischen, welche das Grundgefühl des Christenthums ist, bald nur das einseitig Ethische, bald das einseitig Mystische hervortritt. Hiermit sind dann freilich die Keime der Verwirrung und des Verderbens gesetzt; denn das Ethische ohne das Mystische wird bald zu einem Pelagianischen, das Mystische ohne das Ethische zu einem Enthusiastischen. Wie bald nahm die christliche Frömmigkeit, je mehr die Kirche die Anerkennung der Staatsgewalt errang, den Charakter der fleischlichen Sicherheit, der äußerlichen Form, des opus operatum an! Sie wird eine Sache der Welt, ihres Herkommens, ihrer Mode. So oft und so scharf müssen die Lehrer der Kirche die Heuchelei, die Verweltlichung des Christenthums rügen¹⁾. Aber es drückt sich darin doch nur die Rehrseite einer an sich begründeten Richtung aus. Es ist eben die Aufgabe des Christenthums, die Welt als ein Sauerteig zu durchdringen; darum muß es in dieselbe eintreten. Es hat die Welt zu ethisiren; als Offenbarung und Erfüllung aller Gerechtigkeit hat es Recht und Sitte der Völker und des Hauses den Normen der ewigen Gerechtigkeit gemäß zu gestalten. Aber es läuft hierbei so leicht die Täuschung unter, daß die erkannte Aufgabe auch schon ihre Verwirklichung sei, und wie schwer drückt der Gegensatz, der sich immer wieder findet, zwischen dem Institutionellen und dem Individuellen. Im Princip ist die Welt überwunden und verklärt, aber so Vieles von der handgreiflichen Wirklichkeit, von dem einzelnen Thatbestand bleibt unverwandelt und unbefehrt. Da muß man künstlich ausgleichen, nachlassen, sich anbequemen. Die Aufgabe ist unendlich viel schwieriger, als da, wo man es mit dem anerkannt natürlichen Menschen und seiner Herzenshärte zu thun hat. Das unterrichtendste Beispiel hiervon giebt uns ein Blick auf die Ge-

¹⁾ Vgl. Chrysostom. opp. IV. p. 350; XI. p. 392. Augustin. sermo I. in ps. 90 §. 4, ps. 93 §. 19, tract. 25 in Ioh. §. 10. Hieron. ep. 52.

schichte des alten Poenitenzwesens. Der ursprüngliche Canon lautet: was die Kirche löst und bindet, das ist auch im Himmel gelöst und gebunden. Aber die Kirche, der dies anvertraut ist, ist die apostolische Kirche, die Kirche, wie sie ihrer Idee entspricht. Wie sie nun aber in die Erscheinung tritt, manchem Fehl und Irrthum unterworfen, so wird dieser Canon nicht mehr so unbeschränkt fortbestehen können. Um sich in der Erscheinung zu erhalten, richtet die Kirche eigene Ordnungen auf, und um diese Ordnungen zu bewahren, wendet sie gleichfalls die Mittel ihrer Zucht an, deren sie sich schon bedient, um das göttliche Gesetz aufrecht zu erhalten. Doch erhält sie sich noch das Bewußtsein, daß, wo sie auch excommunicire, doch noch Raum für göttliche Vergebung sein könne, bis sie von dem Augenblicke an, wo ihr der Episcopat nicht eine Institution der Ordnung, sondern ein Leiter des heiligen Geistes, eine sacramentale Institution, eine Nachfolge des Apostolats ist, sich mit der apostolischen Kirche wieder identificirt und unbedingt zu dem Canon zurückkehrt, was die Kirche löst und bindet, sei auch im Himmel gelöst und gebunden.

So begreifen wir, daß das Christenthum, das in die verderbte Welt der griechisch-römischen Bildung eintrat und von derselben ergriffen und sich verähnlicht wurde, nicht im Stande sein konnte, diese verwesende Welt zum Leben zurückzurufen. Es ist merkwürdig, wie die Züge eines sinkenden Zeitalters, wie sie uns ein Sueton, Tacitus, Juvenal schildern, uns ebenso wieder in den Strafreden begegnen, die ein Chrysostomus, Salvianus, Leo u. A. gegen ihr Jahrhundert richten. Die Frömmigkeit, wenn sie ächt sein wollte, ward fast genöthigt, ganz in der Gestalt des Mystischen, des Weltflüchtigen, des Ascetischen aufzutreten.

Von hier aus begreifen wir die Bedeutung, ja die relative Nothwendigkeit, mit der sich das Mönchthum in der Kirche erzeugte und ausbreitete. Wie viele Bevormortungen für dasselbe auch schon in den vorchristlichen Religionen, wie viele Anlässe in den klimatischen und örtlichen Verhältnissen der Länder, in welchen sich seine ersten Spuren zeigen, liegen mögen: der letzte treibende Grund für seine Entstehung stammt aus dem Bedürfnisse, gegenüber der Vermischung mit der Welt, in welche die

Kirche gerathen war, eine — wie man glaubte — durchaus reine, ursprüngliche Gestalt christlicher Frömmigkeit und christlichen Lebens herzustellen. Es war ein bewußter Gedanke, der die Coenobien erschuf: das Bild apostolischer Gemeinde in die Wirklichkeit zurückzurufen. Was im Montanismus und Novatianismus als Häresie aus der Kirche geschieden werden mußte, das sollte sich, auf seine Wahrheitsmomente zurückgebracht, in dem Leben des Klosters zum Segen der Kirche erweisen. Es ist merkwürdig, daß die ersten Spuren des Mönchslebens häretisch waren oder wenigstens noch lange mit Mißtrauen angesehen worden sind. Man fasse nun die weltgeschichtliche Constellation in's Auge, unter welcher das Mönchthum sich bildete. Es war die Zeit des sinkenden Imperatorenreiches; das Gefühl der nahenden Katastrophe, eine Verzweiflung an der Möglichkeit des Besseren durchdrang die erstarrenden Gemüther. Es schien der Tag gekommen zu sein, von dem geweissagt war, Jeder müsse an ihm fliehen. Das Mönchthum erschien wie ein Märtyrerthum, ein Zeugenthum für die eigentliche Realität des Christenthums, als der Welt entgegengesetzt, als die Welt überwindend. Aber diese Ueberwindung war nicht sowohl ein principiellcs Vernichten des gottwidrigen Weltfinnes und dann ein positives Wirken, wodurch die Welt den Zwecken und Gesetzen des göttlichen Reiches und seiner Gerechtigkeit unterthan werden sollte, als vielmehr ein aus der Welt Hinausstreben, ein auf die Welt Verzichtcn. Jenes Hinausstreben entwickelte sich in der Mystik der Contemplation, dieses Verzichtcn in der Praxis der Gelübde. Beides ist die Verneinung der Welt, um sich in Gott aufzuschwingen, ein gefühligcr und praktischer Kosmismus. Daher bildet sich in jener Mystik, besonders in der weitem philosophischen Entwicklung der späteren Zeit, die Theorie der Stufen aus, auf welchen man vom Endlichen ausgeht, um in's Unendliche zu schreiten. Dieser Mystik zur Seite geht ein System der Ascese, dessen Zweck darauf gerichtet ist, das allgemeine Princip des Mönchthums, die Scheidung von Himmel und Erdenwelt, an der Persönlichkeit jedes einzelnen Mönches zu vollziehen, indem sich der Geist von den Fesseln des Körpers immer mehr loszumachen habe. Aus dieser Lockerung der Bande, welche Geist und Leib für dieses Leben mit einander verknüpfen, entstehen jene Ekstasen, Visionen, wun-

derbare Erweisungen, die uns auf allen Seiten der Geschichte des Mönchthums begegnen und die bald genug von einem so lüppigen Gewebe legendenmäßiger Dichtung umrankt werden, daß das ursprünglich Factische daran, wofür zu allen Zeiten unter dem Einflusse einer unnatürlichen Spannung zwischen Geist und Körper Analogieen vorhanden sind, kaum mehr erkannt zu werden vermag. Die Praxis der Gelübde aber beruht auf dem Princip der Entsagung, Entsagung auf Familie, Entsagung auf Besitz der Welt, Entsagung auf Besitz des eigenen Willens. Das Kloster ist die Familie, das Kloster die Welt. Der eigene Wille geht auf im Gebot der Klosterregel, im Befehl des Klosterabtes; Gehorsam ist die vorzüglichste und erste Tugend des Mönches¹⁾. Der stricte Gehorsam gegen ein bestimmtes Gebot wird daher das eigentliche Kennzeichen und das Grundwerk der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit selbst aber erscheint dadurch als ein Werk für sich; sie wird zum Selbstzweck, in welchem sich das ganze Leben erfüllt. Alles, was nicht den unmittelbaren Bezug auf sie hat oder zu haben scheint, erscheint als etwas durchaus Untergeordnetes, das man nur thun muß, weil es zum Leben schlechtthin nothwendig ist. Als wahres sittliches Thun aber, das auch Gottesdienst sei, wird es nicht betrachtet. Das Fromme als solches, als jener Selbstzweck, als Werk für sich aufgefaßt, macht sich vom Sittlichen los. Demgemäß unterscheiden sich in der Christenheit Clerus und Laien, heilige und profane Stände, und immer bedürfen die letztern gleichsam einer Verbürgung, einer Versiegelung und Reinigung durch die ersten. Ein gewisser Dualismus greift durch die Christenheit; gerade deshalb aber können sich jene Heiligen auch immer weniger vor der Versuchung des Pelagianischen retten, insofern in dem Werke der Frömmigkeit als solchem Gerechtigkeit und Verdienst liegen soll.

Dieser Sinn des Mönchthums wurde nun immer mehr die wirkende Kraft des geschichtlichen Christenthums. Es schien, als sei es bei dem Falle des überbildeten Römerreiches nothwendig, daß die Anfänge einer neuen Bildung von der strengsten und rauhesten Grundlage ausgingen. Es war daher bedeutsam, daß das mönchische Element immer mehr mit dem Leben der Kirche

¹⁾ Vgl. Cassian. de instit. coenob. IV. 26. 27.

selber verschmolz, als ein wesentlicher und ergänzender Bestandtheil in dasselbe aufgenommen ward. Es hat sich dieser Vorgang vorzugsweise im Abendlande vollzogen, wo die von allen Seiten einfluthenden Völker voll barbarischer Kraft vor diesem neuen und ungewohnten Heroismus der Entsamg achtungsvolle Scheu und zugleich doch auch ein mächtiges Gefühl der Anziehung empfanden. Man weiß, wie viel Großes für Mission und Cultur von den Klöstern ausgegangen ist. Je mehr die Kirche den Charakter der Mission annahm, desto mehr entstand die innigste Verbindung von Mönchthum und Clerus, während da, wo die Kirche vorzugsweise vom Gesichtspunkte des Cultus betrachtet ward, eine bestimmtere Unterscheidung zwischen mönchischer und klerikalischer Institution sich zeigte ¹⁾. In der Stellung Gregor's des Großen, der ja bekanntlich eben nach diesen beiden Seiten, der der Mission und der des Cultus, seine hauptsächlichste Thätigkeit entfaltete, sehen wir demgemäß auch diese beiden Standpunkte im Verhältnisse des Mönchischen und Klerikalen sich durchkreuzen. Aber dies können wir nun jedenfalls sagen: im eigentlichen Wesen der Frömmigkeit erschien das Element des Mönchischen, wie wir es vorhin kurz beschrieben, als der eigentliche Kern; die mönchischen Tugenden galten als die specifisch christlichen Tugenden; in ihnen glänzte das Bild der christlichen Vollkommenheit. Aber, so mußte man sich jetzt fragen, wie sollte der Unterschied, ja die Kluft ausgefüllt werden, die zwischen jener mönchischen Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der gewöhnlichen Christen sich öffnete? Jene Vollkommenheit erschien ebenso nothwendig, um den Himmel zu gewinnen, als die Unvollkommenheit derer, die im Ehestande, in der bürgerlichen Handthierung, im Erwerben und Besitzen lebten, nöthig war, die Erde zu behaupten. Man mußte also eine Ausgleichung, gewissermaßen einen Austausch treffen. Die Laien durch Schenkung von Geld und Gut, die Heiligen durch den Aufschluß des Schazes ihrer guten Werke. Aber man würde irren, wollte man darin gleich von Anfang eine kalte, heuchlerische Berechnung erblicken. Ein solcher Austausch wird vielmehr

¹⁾ Vgl. Beda hist. angl. IV. 27. Bed. vit. Cuthbert. c. 16. Gregor. magn. epp. V. 1, VII. 43.

zunächst auf das Princip der Gemeinschaft, der Liebe, der stellvertretenden Ergänzung zurückgeführt. Die Kirche hat ihr Bestehen im gegenseitigen Tragen und Wirken und kann darum Reichthum und Mangel ausgleichen ¹⁾).

Der Natur der Sache nach ist aber eine solche Frömmigkeit doch immer eine unsichere. Sie beruht auf dem eigenen Gefühle, hängt daher ab von der Stärke und Schwäche desselben. Es ist eine fast beständige Beobachtung, die wir bei allen Frommen und Heiligen des Mittelalters machen können, dieser rasche und ungeheurere Wechsel zwischen dem höchsten Aufschwung seligen Wohlgefühls und dem schauervollsten Verzagen und Verzweifeln. Es ist wahr, diese Fluth und Ebbe des Gefühls wird in jeder Erfahrung des Frommen mehr oder minder bemerkbar sein; aber es ist ein Unterschied, sein ganzes Vertrauen, seine ganze religiöse Grundstellung davon bedingt sein lassen, oder die Gewißheit eines objectiven Haltes zu haben, kraft dessen wir uns in allem Getriebe unserer Empfindung behaupten können. Nun suchte allerdings auch jene mittelalterliche Gestalt der Frömmigkeit einen solchen Halt, und sie fand ihn in den Institutionen der Kirche. Hier erschien die Objectivität der Heiligkeit ausgedrückt; hier ward der Staat Gottes sichtbar, das Reich des Himmels schon in diese irdischen Verhältnisse hineinragend ²⁾); der Zweifel, ob der Einzelne diesem Reiche angehöre, konnte am leichtesten jetzt dadurch gestillt werden, wenn man sich als den gehorsamen Thäter der Gesetze und Ordnungen dieses Gottesstaates oder der Kirche erwies. So entspann sich ein merkwürdiges Verhältniß zwischen dem Gefühl der Unsicherheit über das individuelle Heil und zwischen dem entschiedenen Dringen auf Objectivität der kirchlichen Institution. Und so dürfen wir auch hier als Motiv für die hierarchische Ausbildung der mittelalterlichen Kirche nicht sofort das der menschlichen Herrschsucht und Leidenschaft annehmen, sondern sie hat ihren Grund in jenem Zuge der Frömmigkeit selbst, ja zuletzt in der mönchischen Auffassung des Christenthums überhaupt, nach welcher der sittliche Beruf des Menschen, wie er ihn im Kreise der Familie und des staatlichen Lebens

¹⁾ Vgl. Gregor. M. moral. XVII. 8.

²⁾ Vgl. Gregor. M. moral. XXV. 8. XXXIII. 18.

erfüllt, ganz absorbiert wird von dem religiösen Pathos, das sich über alles Irdische zum Himmel emporschwingt, nur daß, wo dieses mönchische Element That wird, also ein Handeln auf die wirklichen Verhältnisse ausgeht, jener Himmel auf die Erde herabgezogen werden soll. Die mönchische Ekstase des Gefühls wird zur Ekstase des Willens; man möchte außer der gewohnten Ordnung der geschichtlichen Dinge einen Hebel ansetzen, um die Geschichte zu bewegen; aus unmittelbarer göttlicher Vollmacht, das hergebrachte Gesetz verlassend, am wenigsten die rechtliche Ordnung beachtend, möchte man das Reich Gottes, wie es in der stillen Klosterzelle und ihren Uebungen vorgebildet erscheint, auf der Erde herstellen, das Himmelreich soll Gewalt erleiden. Aus solchen Motiven erklärt sich uns die Gestalt Gregor's VII. und das Gepräge, das er der Kirche hat ausdrücken wollen und zum Theil aufgedrückt hat. Jede neue und tiefere Bewegung im Mittelalter war vom Kloster ausgegangen oder stand doch mit ihm in innigster Verbindung. Bald galt es der Rückbildung eines zu sehr in die Sorgen der Welt verstrickten Klosterlebens und der Schärfung der ursprünglichen Klosterfakungen, wodurch man sich vor jener Gefahr der Verweltlichung sichern wollte, bald traten neue Bildungen hervor, wie in den Franziskanern und Dominikanern, in welchen beiden Orden sich auf Grundlage der Einen mittelalterlichen Kirche, ja unter der Voraussetzung einer wesentlich gleichen mönchischen Form dennoch eine Verschiedenheit in der religiösen Grundrichtung zeigt, indem sich die Frömmigkeit der Franziskaner mehr unmittelbar an die Person Christi, deren abzeichnende Nachfolge das Leben eines Franziskaners sein soll, die Frömmigkeit des Dominikaners mehr auf die Kirche sich bezog, für deren Ehre und Herrschaft er rücksichtslos wirkt. Es war das Kloster, von dem bei der immer größer werdenden Weltförmigkeit der Hierarchie Reactionen ausgingen, ohne daß diese Reaction von dem Princip und Boden der katholischen Kirche sich entfernen wollte. Diese Reaction brach entweder in mehr ekstatischer Form hervor, verkündete, um die Weltförmigkeit zu beseitigen, das Princip der Weltflucht mit aller Schärfe, suchte in fast revolutionärer Art die Beziehungen von Kirche und Welt zu lösen, in pantheistischer Weise den Begriff der Welt zu verflüchtigen, — wie wir von allen diesen verschiedenen Tendenzen in den

Tertiariern, Fratricellen, Brüdern des vollen, des freien Geistes die geschichtlichen Beispiele haben —; oder es war jene Reaction eine mehr aus dem Gemüthe hervorgehende, eine Herabstimmung jener Ekstase zur Stille der Beschaulichkeit, indem man das auch hier immer wieder aufleuchtende Vorbild des apostolischen Lebens in dem Bilde einer religiösen Familie, ihrer Erziehung, ihres Unterrichts nachzuahmen versuchte, wie es die Absicht der Brüder des gemeinsamen Lebens war. Zwar geht von Macarius bis Tauler eine Linie der Mystik, in welcher zugleich die tiefsten Kräfte des Ethischen walten und immer deutlicher und wirksamer sich entfalten, und es war denn auch dieser mystisch-ethische Geist, der sich in den herrlichsten Denkmälern der mittelalterlichen Frömmigkeit, wie in den Domen, aussprach, aber er blieb doch nur in dem Kreise des Gefühls und der künstlerischen Anschauung stehen, ohne sich zur vollen sittlichen That und Wirklichkeit auszubilden. Was in den eigentlich geschichtlichen Anblick tritt, das sind doch mehr die Aberrationen von jener Linie, als diese selbst, die sich mehr in der Stille, auf die Zukunft ihres Hervortretens harrend, fortsetzt.

Uebersaus groß war nun auch der innere Gegensatz geworden zwischen der geschichtlichen Gestalt der Hierarchie und insbesondere seiner Spitze im Papstthum und zwischen dem ascetischen Geiste des Mönchthums, welches seit den beiden Gregoren das religiöse Pathos der hierarchischen Institution sein sollte. Niemals zeigte sich ja eine stärkere Versflechtung der Hierarchie mit dem Weltgeiste als im 14ten und 15ten Jahrhundert. Allerdings war die Entwicklung der Weltverhältnisse und des Weltlebens in den Gesetzen der geschichtlichen Bewegung tief begründet. Die Idee eines Gottesreichs, das aus der Zertrümmerung der Weltreiche schon in der gegenwärtigen Epoche der Geschichte sich gestalten sollte, jene Idee, wie sie Gregor VII. vorschwebte, ist eben, wie uns die Ethik der Geschichte zeigt, eine einseitige und unmögliche. Es giebt auch eine Aufgabe des Menschen an der Erde, eine Aufgabe an der Bildung seines Geistes nicht bloß nach den ewigen Beziehungen desselben, sondern auch nach seinen geschichtlichen, nach seinen Beziehungen zur Familie, zur Geselligkeit, zum Staat. Manches davon hatte die Kirche und das Kloster in seinen Kreis gezogen; was es sich aber nicht aneignen

konnte, das verneinte es; insbesondere ward jene selbstständige Entwicklung eines weltlichen Princip's, sei es eines national-ökonomischen, sei es eines politischen, sei es eines wissenschaftlichen oder künstlerischen, von ihm gehemmt. Für die Kirche des Mittelalters erschien die Ueberwindung der Welt in der schlechtthinigen Unterwerfung derselben unter ihre, der Kirche, Gesetze, nicht aber in der Entbindung und Bildung der Weltkräfte nach den Gesetzen des göttlichen Willens, dessen Offenbarung, obwohl sie in der Schrift Jedem entgegenleuchten konnte, doch unter den Scheffel der kirchlichen Tradition gestellt war. Aber es lag einmal in dem Bedürfnisse der menschlichen Natur, sich in der Welt auszudehnen, von ihr Kenntniß und Besitz zu nehmen. Die aufkommenden Städte wurden ein hauptsächlichster Heerd dieser Weltbildung. Der Welthandel, wie er sich an sie knüpfte, rief neue Bedürfnisse, neue Mittel der Weltbildung hervor. Hier entstanden von der Kirche unabhängige Schulen, die ausschließend dem Erwerbe weltlicher Kenntnisse dienten. Freie Genossenschaften berühmter Lehrer und der um sie sich sammelnden Schüler bildeten sich, die zwar bald in der Gestalt wissenschaftlicher Corporationen, Universitäten, in den Kreis der Kirche hineingezogen wurden, aber ihre ursprüngliche Intention, dem Wissen als solchem zu dienen, niemals ganz vergessen konnten. Sie wurden die Stätten, an welchen man die aus dem Schutte der Jahrhunderte wieder erstandene Literatur der Alten auslegte und verbreitete. Was die Entdeckungen am Himmel durch die astronomische Wissenschaft, auf Erden durch die Länder entdeckenden Fahrten der Portugiesen, Italiener, Spanier an ideellem und wirklichem Weltbesitz einbrachten, liegt auf der Hand. Kurz, neben dem äußerlich noch ganz unberührten System der Hierarchie mit ihrem auf Weltentfagung und Weltvernichtung dringendem Principe entwickelt sich mit voller Kraft die Bildung, die sich auf die Berechtigung der Weltidee gründet. Da kann es natürlich nur einen sehr widerlichen Eindruck machen, wenn wir die hierarchische Institution mit dieser weltlichen Bildung und Richtung verflochten sehen, wie uns dieses die Geschichte der Kirche seit dem 14ten Jahrhundert zeigt. Die einzelnen Nationalitäten beginnen sich jetzt zu fühlen, es entsteht das Streben, nicht mehr bloß ein dienendes Glied am Verbanke des römischen

Reiches zu sein. Aber im Kriege zuerst treffen diese Nationalitäten zusammen, sie suchen sich gegenseitig zu vernichten, indem sie noch nicht wissen, daß sie zu einem Nebeneinanderbestehen, zum gegenseitigen Verkehr und Austausch bestimmt sind. Und da deutet selbst die technische Führung des Krieges darauf hin, daß eine andere Zeit gekommen; sie läßt das Moment der Masse, das Moment der Berechnung — Momente, die mehr dem Begriffe der Welt, als dem des Gemüthes und der Persönlichkeit angehören — vorherrschen. Nachdem sich aus den kriegerischen Bewegungen das Bedürfniß und der Gedanke eines mehr friedlichen Verkehrs entwickelt hatte, regt sich die politische Idee eines Gleichgewichtes, das Streben, durch Allianzen, die nach Bedürfniß wechseln, Gefahren zu vermeiden, Vortheile zu erringen. Es entsteht die Kunst der Diplomatie als die Kunst, durch kluge Leitung der gegebenen Verhältnisse einen bestimmten Erfolg als ein nothwendiges Resultat zu erzielen. Der Handel und das Geld wird eine Macht, die auf die politischen Verhältnisse auf das Entschiedenste einwirkt; und gerade hierfür ward Italien, von dem wir bis auf den heutigen Tag die finanzielle Terminologie überkommen haben, der eigentliche Ausgangspunkt und der erste Schauplatz. Diese ausgeprägte Welt-Tendenz bewährte sich in einer fortwährenden Flucht vor den eigentlichen Ideen des Christenthums, und der Mann, der zuletzt am meisterhaftesten alle Richtungen dieser weltlichen Betrachtungsweise zusammenfaßte und aussprach, Macchiavelli, giebt seine Opposition zum Christenthum an mehr als an einer Stelle wohl zu verstehen. Welch' ein innerer Widerspruch daher, daß der oberste Vertreter des Christenthums, der pontifex maximus der Christenheit, sich so ganz und gar in das politische, diplomatische, ja kriegerische Gewirre begab und als eifrigster Theilnehmer daran wirkte! Es war die äußerste Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses und doch nur die unabwendbare Folge, die Rehrseite der theokratischen Ideen Gregor's; es war eine weltgeschichtliche Hypokrisie.

Man sieht, was auf dem Spiele stand. Der Sturz der Kirche, (*ruina ecclesiae*) ¹⁾ schien unvermeidlich, da ihre innere Grundlage — das Leben der christlichen Frömmigkeit — untergraben

¹⁾ Vgl. Nicol. de Clemangis de ruin. eccles. c. 39. 40.

und zersprengen war. Man sah sich vor die Alternative gestellt: Religion ohne Bildung, oder Bildung ohne Religion. Wie sollte man helfen? Sollte man zurück zur Klosterzelle? Aber sie war zu eng für die einmal auftauchenden Bedürfnisse der Welt. Die Mystik bloß als Mystik konnte die Seelen Einzelner erfüllen und befriedigen, aber ein weltgeschichtliches Princip wie im Mittelalter war sie nicht mehr. Sollte der Humanismus Retter sein? Aber auch er beschränkte sich auf kleine, auf gelehrte oder vornehme Kreise. Er hatte keine volksbewegende Kraft, noch ganz abgesehen davon, daß eine Cultur ohne religiöse Basis an sich unhaltbar ist. Oder sollte man von einer Rückbildung des Papalsystems in ein Episcopalsystem, wie es die großen Concile des 14ten und 15ten Jahrhunderts erstrebten, eine durchgreifende Besserung erwarten? Bloße Rückbildungen, die immer nur auf Reflexion und Combination, nicht auf schöpferischer Kraft beruhen, pflegen an der nach Fortschritt drängenden Wirklichkeit der Dinge zu scheitern. In dem vorliegenden Falle trafen sie ohnedem nicht den Kern der Sache, sondern bewegten sich nur an der Oberfläche. Was Noth that, war: die entchristlichte Welt wieder religiös zu machen, ohne das Recht der culturgeschichtlichen Entwicklung zu verneinen, eine innere Verbindung des religiösen Lebens mit der Entwicklung der Welt zu knüpfen, in den Gründen des Evangeliums einen neuen, tieferen Schacht der Frömmigkeit anzubrechen, aus dem ein Schatz gefördert werden konnte, der für die Bewegung des weltlichen Lebens einen bleibenden Werth hatte. Es ist auch hier die Frömmigkeit selbst, auf deren Geschichte wir zu achten haben, deren Veränderung in ihrer innern Textur eine ganz andere Gestalt des kirchlichen Lebens selbst hervorzubringen vermochte.

Erst von hier aus begreifen wir die volle Bedeutung der Reformation, begreifen wir die Persönlichkeit Luther's, in dessen Seele dieses neue, tiefer gründende Werk der Frömmigkeit sich vollzog. Luther's Lebensführung ist die Geschichte dieser neuen Gestaltung christlicher Frömmigkeit. Er mußte die ganze Ascese des Mönchthums schmecken und durcharbeiten; er mußte sie in ihrer ernstesten Gestalt, ihrer ursprünglichsten Intention erfassen, um inne zu werden, daß sie das Bedürfniß der Seele nicht zu stillen vermöge. Dieses Bedürfniß aber ist, wie wir es

oben kennen gelernt haben, Friede mit Gott, Friede, nicht weil das Gesetz vom Menschen erfüllt worden, sondern trotz der Nichterfüllung desselben. Aber Christus hat es erfüllt; er hat durch seinen Tod am Kreuze der ewigen Gerechtigkeit genuggethan, den Fluch des Gesetzes hinweggenommen. Nun ist Vergebung der Sünden möglich; sie beruht auf objectiven Grundlagen, auf ewigen Gottesthaten. Wie die Schöpfung ein Werk Gottes, das ihm Niemand zuvorgedacht, so das Werk der Erlösung. Und darum mußte Christus der sein, der er ist, Gottes und des Menschen Sohn, um dieses Werk der Erlösung auszuführen. Alles kommt daher darauf an, sich mit Christo in innerliche Berührung zu setzen, Gemeinschaft des Lebens mit ihm einzugehen. Der Glaube aber ist es, der uns mit ihm in solche Gemeinschaft bringt, der Glaube, durch welchen die Gerechtigkeit, die Christus offenbart und erworben, die unsere wird. Dieser Glaube, der die Vergebung der Sünde ergreift und sich aneignet, macht uns der Seligkeit gewiß. Diese innerste Gewißheit der Seligkeit, die Eines ist mit dem Gefühle der ganzen Existenz, ja vielmehr das höchste und wahrhafte Dasein selber ist, ist der tiefste Zug des Christensinns und Christenlebens. Verbürgt aber ist diese Gewißheit des persönlichen Heils durch die Schrift. Diese giebt uns Kunde, einmal von den objectiven Thaten Gottes, die zur Erlösung geschehen sind, sodann von den Seelen, welche die Erfahrung des rechtfertigenden Glaubens schon gemacht haben. Die ganze Schrift ist das große Document, in dem sich Alles auf diesen Mittelpunkt der Versöhnung und Rechtfertigung bezieht. Ist nun aber so die Gerechtigkeit des Menschen nicht sein eigenes Werk, sondern das Werk Gottes in Christo an ihm; ist es der Glaube, welcher diese Gerechtigkeit sich zueignet zunächst von der negativen Seite als Vergebung der Sünde: so folgt daraus zugleich ein Princip der Thätigkeit, denn der Glaube ist nicht eine einzelne Operation des Verstandes, sondern eine Bewegung des Herzens, worin der ganze Mensch mit allen seinen Kräften und Sinnen geschäftig ist. Der Glaube ist ein Princip, das den ganzen Menschen bewegt, dem ganzen Menschen seinen eigenthümlichen Charakter ausprägt. Das Thun des Menschen, wie denn der Mensch seiner Natur nach auf Thätigkeit angewiesen ist, ist also nicht ein Thun, um sich seine Seligkeit zu ver-

dienen, sondern stammt vielmehr selbst aus der fröhlichen Gewißheit, durch die Gnade Gottes selig geworden zu sein. Im Gefühle dieser seligen Gewißheit entfaltet sich das Thun kräftig und frisch gemäß dem Gesetze, das von Gott allem Thun vorgezeichnet ist. Aus der Gerechtigkeit, wie sie zuerst Rechtfertigung ist und Vergebung der Sünde, entspringt die Gerechtigkeit des Lebens in der Darstellung der Liebe als Erfüllung des Gesetzes. Alles positive Thun des Menschen richtet sich daher nicht sowohl auf Gott, von dem man nur empfängt — und so giebt es in Beziehung auf Gott ein Thun nur in dem Sinne, in welchem auch das Empfangen nicht reine Passivität, sondern gleichfalls Action ist — als es sich vielmehr auf die Welt erstreckt. Die besondere Beziehung des einzelnen Menschen zur Welt macht seinen Beruf an ihr aus, der mannigfach gegliedert ist. Diese Welt ist durch die objective That der Erlösung vom Fluche des Gesetzes gerettet, des Teufels Recht an ihr genommen, sie erkennt sich wieder als Creatur Gottes, sie hört auf, eine unheilige zu sein. So hört also auch der fixirte Unterschied zwischen Heiligem und Profanem auf, wenn er so viel bedeuten soll, als der Unterschied von Göttlich und Gottlos. Jetzt nämlich will der Unterschied nicht mehr besagen, als den Unterschied der Richtung, ob der Mensch zu Gott, von ihm Gnade empfangend, oder auf die Welt sich wendet, an ihr nach dem Maße der Gnade und in Gehorsam gegen das ewige Gesetz Gottes arbeitend. Es verbirgt sich hier der später in's Bewußtsein getretene Unterschied von Religiös und Sittlich. Die Arbeit an der Welt ist demnach nicht wie ein Raub an Gott, sondern auch als ein Gottesdienst im weitern Sinne anzusehen. Ehe, Obrigkeit, die verschiedenen Stände des Gemeinwesens — auch sie sind göttliche Stände. Man kann in und an der Welt thätig sein, ohne dadurch seine Seligkeit zu versäumen oder ihrer verlustig zu gehen. Man sieht, der Begriff der Gerechtigkeit schließt beides ein, Rechtfertigung durch den wunderbaren Prozeß der göttlichen Versöhnung, und Rechtthun nach dem in neuer Klarheit leuchtenden Gesetze. Freilich die Erfahrung bleibt nicht aus, wie an diesem Rechtthun vermöge der anklebenden Sünde immer noch ein Mangelhaftes, ja vielmehr ein Sündiges zu Tage tritt. Immer erhebt sich ein irrationaler Rest zwischen der Gewißheit

der Seligkeit, die aus der empfangenen Gnade heraus unser Herz belebt, und zwischen dem Bewußtsein von der Beflecktheit unserer einzelnen Handlungen. Eben deßhalb ist die stete Rückkehr zu jener Gnade nothwendig, ist der Gebrauch der Gnadenmittel nothwendig, welche uns die Liebe unseres Gottes und Heilandes zuwendet, wodurch ein immer frischer Born wider unsere Unreinigkeit geöffnet ist.

Mit einer solchen Auffassung und Erfahrung der christlichen Frömmigkeit waren alle Bedingungen erfüllt, welche wir oben kennen gelernt haben, um die Kirche zu erneuern und an den Aufgaben zu arbeiten, welche jetzt die culturgeschichtliche Entwicklung darbot, ohne daß dadurch dem eigenthümlichen Leben der Frömmigkeit Abbruch gethan zu werden brauchte. Die Möglichkeit einer positiv-sittlichen Einwirkung war gegeben, und zwar gerade dadurch, daß man entschiedener und rückhaltsloser in die Tiefen der Frömmigkeit hinabstieg. Ihre Pflege verlor etwas an Aeufferlichkeit des Umfangs, aber sie war um so intensiver. Ja, genau betrachtet, gewann sie auch an Ausbreitung, indem die Forderung, die von nun an an jeden sittlichen Akt gestellt wurde, daß er, um ein wahrhaft sittlicher zu sein, auf die Zwecke des göttlichen Reiches bezogen werden müsse und daß seine Ausübung Frucht des Charakters, nicht aber Princip eines Verdienstes vor Gott sei, indem diese Forderung wesentlich auf ein religiöses Motiv zurückgeht und dasselbe bethätigt. Nun konnte die humanistische, es konnte die politische Entwicklung ihren Weg nehmen, ohne in den italienischen Libertinismus zu verfallen. Es war so recht die Aufgabe des deutschen Geistes, den Zusammenhang der Frömmigkeit und des Lebens, den vollen Begriff der Gerechtigkeit zu realisiren. Es konnte jetzt in einem noch viel sicheren Sinne zur Ausführung kommen, was Carl der Große aufgenommen hatte. Es ist noch lange nicht deutlich genug gemacht, wie die Reformation die höchsten Intentionen Carl's erfaßt und nach langer Unterbrechung wieder fortgeführt hat.

Diese einzige und Epoche machende Bedeutung, die das Princip der Reformation für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit hat, erhellet aber ganz besonders, wenn wir das Gegenbild hierzu betrachten, das in der römischen Kirche durch die Reaction des Jesuitismus entstanden ist. Daß die Kirche der Ver-

besserung bedürfe, davon lebte ja auch in der römischen Kirche ein tiefes Gefühl. Man empfand die Nothwendigkeit, sich von dem Weltwesen, in das sich die Kirche so eng versflochten hatte, frei zu machen und zu dem Ernste der eigentlich religiösen Factoren zurückzukehren. Diese religiösen Factoren, auf die man zurückging, zeigten zunächst eine gewisse formale Aehnlichkeit mit denen der Reformation. Man griff auch hier zur Urgestalt des Religiösen, zum Gefühle der gänzlichen Bedingtheit durch Gott, zurück. Aber man that es von Seiten des Jesuitenordens in einer Entgegensetzung zu den sittlichen Aufgaben, man that es in rein ascetischer Weise. Das Losreißen von allen Banden der Familie und des Staats, ein System unnatürlicher Büssungen war der Ausdruck dieser Ascese. Das Princip des Gehorsams, das alte Mönchsprincip, spitzte sich jetzt bis zum äußersten Grade zu, indem es den Menschen zu einer rein willenlosen Maschine machte. Zugleich aber — und dies ist nun das Unterscheidende des neuen Ordens — machte sich die Gewißheit geltend, es müsse auch ein wirksames Verhältniß zur Welt eingenommen werden. Die Aufgabe der neuen Epoche trat auch hier mit Macht hervor. In ganz ähnlicher Art, wie die Reformation es aus einem innern Zuge der historischen Bewegung that, richtete der Jesuitenorden mit Absicht seine Arbeit auf die drei Stellen, von welchen die Cultur- und Geschichts-Entwicklung vorzugsweise ausgeht. Diese Stellen sind die der Erziehung, der Literatur, der Politik. Wer die Erziehung leitete, hatte das aufwachsende Geschlecht in seiner Hand; wer in der Literatur den Ton angab, beherrschte die öffentliche Meinung; wer im Rath der Fürsten saß, bestimmte die Geschicke der Völker und Staaten. In der Art und Weise, wie diese drei Gebiete geleitet wurden, zeigte sich nun eine merkwürdige Kunst der Klugheit von Seiten des Ordens. Zwei Dinge wurden mit einander verbunden, die unvereinbar schienen. Man betonte eben so nachdrucksvoll das Princip der Auctorität, wie man dem natürlichen Willen einen freien Spielraum gönnte. Im Angesichte der Gefahren, die das Princip der Reformation zu bringen schien, ihr mißverstandenes und mißbrauchtes Princip wirklich brachte, ward der Name der Auctorität nur um so eindrucksvoller, und zugleich lockte die Erlaubniß, die dem Einzelnen für sein natürliches Wesen gegeben war,

indem die ascetische Strenge der eigentlichen Ordensgenossen und die Objectivität der kirchlichen Institutionen ausgleichend und ergänzend für den Mangel der Einzelnen eintrat. So war es also doch die alte falsche Halbirung von Frömmigkeit und Sittlichkeit, von Kirche und Welt, die sich hier ein neues Ansehen gab. Der Beweis der inneren Nichtigkeit dieses ganzen Princips ist, daß es sich niemals schöpferisch, immer nur berechnend erweist. Es bringt zwar große Effecte, aber keine wirklichen Früchte hervor.

Aber jene innere Gestalt der evangelischen Frömmigkeit, wie sie in Luther und in dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche gegeben war, hatte doch nicht eine so durchgreifende Kraft gewonnen, daß das in ihm liegende Princip sich auch schon zur vollen Wirklichkeit entfaltet hätte. Es zeigte sich eine Gefahr, der man vielfach unterlag. Jene Wahrheit, die jeder evangelische Christ so tief fühlt, daß zwischen der Gewißheit der Gerechtigkeit vor Gott und der Gerechtigkeit des Lebens noch ein so großer Unterschied ist, legte die Versuchung nahe, die letztere als das überhaupt Unerreichbare nicht zu erstreben, ja kaum zu begehren, sondern sich bei der Gewißheit der Rechtfertigung zu beruhigen. Je mehr man diese Gewißheit in dem festen Worte des Bekenntnisses und der Lehre trug, je mehr man durch die wohlberechtigten Distinctionen der Lehre jenes Grundbekenntniß vor Mißverständnis und Mißdeutung sicherte: desto eher war die Neigung zu dem Wahne vorhanden, in der bloßen Behauptung und Wiederholung dieser Lehren die Sache der Rechtfertigung selber zu besitzen, die practische Seite derselben aber, so ganz gegen Luther's Sinn und Wort, zu vernachlässigen. Es entstand daraus jene falsche Sicherheit, die in der evangelischen Kirche das Gegenbild zu jener nicht minder falschen Sicherheit ist, die sich auf die sacramentalen Ordnungen und Verfassungsinstitutionen der römischen Kirche stützt. Darum stehen Männer in der evangelischen Kirche auf, wie Johann Arndt, Johann Valentin Andreä und alle, die in ihren Fußtapfen wandelten, die den Zusammenhang der Glaubens- und Lebensgerechtigkeit immer wieder neu betonten und den ursprünglichen Gedanken der evangelischen Frömmigkeit wieder auffrischten und belebten. Was aber der vollen Ausgestaltung des evangelischen Princips der Frömmigkeit hinderlich war, das war ein Umstand, der doch selbst

als eine Frucht der Reformation aufzufassen ist, aber eine Frucht, die durch widrige geschichtliche Constellationen in eine durchaus ungünstige Richtung gedrängt worden war. Es war dies die Entwicklung der Staatsidee. An sich ist sie eine nothwendige Wirkung der Reformation. Sie ist ein so lebendiger und positiver Protest gegen jeden Hierarchismus; durch den Begriff der evangelischen Frömmigkeit waren alle Bedingungen erfüllt, woraus der Begriff des Rechtes sich völlig entwickeln konnte als der schützenden Begrenzung aller menschlichen Thätigkeiten, die einen bestimmten sittlichen Beruf erfüllen. Der innere Zusammenhang von Beruf, Sittlichkeit, Recht war gegeben, und eben in dem Begriffe des Berufes lag die verbindende Linie mit dem Reiche der Gnade und des Glaubens. Es war die Möglichkeit da, daß, wie die Kirche vornehmlich die stille Hüterin der Glaubensgerechtigkeit werden konnte und sollte, so der Staat bestimmt war, der Schauplatz für die Ausübung und Darstellung der Lebensgerechtigkeit zu sein. Eine solche Anschauung ist auch keineswegs im bloßen Reich der Ideale geblieben. Was Christoph von Württemberg, Ernst von Gotha erstrebte, das war aus diesem Grundgedanken eines christlichen Gemeinwesens geschöpft. Ein solches Gemeinwesen schwebte einem Joh. Val. Andreä vor, und, in der Schule des Lebens gebildet, wie man sie im Kirchen- und Staatswesen jenes Gothaischen Fürstenthums durchmachen konnte, hat Veit Ludwig von Seckendorf in seinem Christenstaate das Bild eines solchen Gemeinwesens gezeichnet, in welchem die sittlichen Berufsweisen als die Bethätigungen des Glaubens, darum auch als nothwendig zur Ausführung des göttlichen Willens und zur Herstellung des göttlichen Reiches erschienen. Aber die Wirklichkeit der staatlichen Entwicklung nahm in jener Zeit doch ganz anderswoher ihre Motive. Es war die absolute Staatsidee der französischen Könige, welche in die Idee des deutschen Reiches, das mit der Reformation nicht nothwendig zu fallen brauchte, sondern aus ihr ebenso wie die Kirche Erneuerung schöpfen konnte, sich hineinschob und den Gang der Entwicklung verkehrte. Es war das Verhängniß des dreißigjährigen Krieges, das sich erfüllte, eines Krieges, der aus seinem ursprünglich religiösen Charakter immer mehr in den politischen hineinspielte. Er rief jene Theorie des politischen Gleichgewichts wieder auf, die

gewöhnlich doch nur den Vorwand für die Eroberungsgelüste eines Ehrgeizigen hergeben muß. Die Staatsidee der französischen Könige aber, wie sie zuletzt in der Ludwig's XIV. sich darstellt, ist die des Absolutismus, das ist, die der Regierung der einzelnen sittlichen Kreise und ihres lebendigen Zusammenhanges unter einander. Der Begriff der *res publica*, des öffentlichen, Allen angehörigen, von Allen mit Hingebung und Liebe zu umfassenden Gemeinwesens schwindet. Es befestigt sich vielmehr eine Kluft zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern. Dieses Besondere zieht sich zurück in die Kreise des bürgerlichen Lebens. Die Privatinteressen werden als solche ausgebildet, man stellt sie den öffentlichen gegenüber, keinesfalls aber haben sie eine Berührung mit denselben. Diese öffentlichen und allgemeinen Interessen werden von den Beamten vertreten, den Repräsentanten und Organen des absoluten Fürsten. Neben dieser Kluft, die das öffentliche Leben durchschneidet, zieht sich eine andere, welche das gesellschaftliche Leben zertheilt. Auch diese nimmt ihren Ursprung von Frankreich her und steht im engen Zusammenhange mit der Idee des politischen Absolutismus. Es ist bekannt, wie das französische Königthum, nachdem es die Macht seiner Vasallen gebrochen, diesen einen Ersatz für die verlorene Macht durch den Glanz des königlichen Hofes verlieh, in welchem sie sich sonnen durften. Dieser französische Hof, an welchem sich die ernste Würde der spanischen Etiquette mit leichter Anmuth verschmolzen hatte, erschien als der Mittelpunkt aller feinen Sitte, wo die Geheimnisse des Anstands, des gesellschaftlichen Umgangs gelernt und geübt werden konnten. Dahin wallfahrteten die Großen Europa's, und wer sonst den Drang fühlte oder die Möglichkeit sah, in jenen ausgesuchten Kreis der Gesellschaft zu kommen. Wer aber darin war, oder auf wen sich auch nur noch ein ferner Schimmer jener feinen Bildung verbreitete, der fühlte sich über alle Anderen weit erhaben. Es that sich eine Kluft auf zwischen Bürgerlichen und Adlichen; das Conventiönelle, das in jedem Kreise galt, nahm die Bedeutung des Sittlichen an. Wie war dieses abgelöst vom Religiösen, wie war es auf die niedrigsten weltlichen Motive zurückgebrängt!

Diese Zerklüftung unter den verschiedenen Kreisen des öffentlichen Lebens zeigt sich nun auch innerhalb der Sphäre der Kirche.

Der alte Unterschied von Clerus und Laien kehrt in bedenklicher Weise wieder. Selbst, wo man ihn, in der unauslöschlichen Erinnerung an die reformatorischen Grundlehren, in thesi nicht eigentlich aussprach, brachte es doch die vorwiegend gelehrt-theologische Gestaltung der Kirche mit sich, daß ein schärferer Unterschied, als der Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen ihn erlaubt, zwischen den theologischen Leitern der Kirche und den Geleiteten sich geltend machte. Es war ein Unterschied, wie zwischen den wissenden Lehrern und den unmiündigen Katechumenen; es ergab sich eine Aehnlichkeit zwischen den weltlichen und geistlichen Beamten und zwischen dem in Staat und Kirche zu regierenden Volke.

Man begreift von hier aus die Stellung Spener's und des Pietismus. In Spener setzt sich, wie schon Johann Albrecht Bengel bemerkt hat, die genuine Linie von Johann Arndt und Joh. Val. Andrea fort. Unter Voraussetzung und wiederholter Betonung der Glaubensgerechtigkeit hebt er mit Nachdruck die so vielfach versäumte Uebung der Lebensgerechtigkeit hervor. Aus der Predigt am 6. Sonntag nach Trinitatis über das Wort Christi von der Gerechtigkeit, Matth. 5, 20, hat sich ja bekanntlich die religiöse Bewegung des Pietismus zunächst entwickelt. „Wie der Kopf in's Herz komme“, das war nicht blos die specielle Frage im catechetischen Gebiete; es ist das die ganze religiöse und kirchliche Frage selbst; es ist die Frage, wie die intellectualistische Richtung wieder umbiegen, in Herz und Gemüth einkehren, zum persönlichen Erleben und Erfahren werden könne. Die Innerlichkeit wiegt vor, man geht zurück auf die geistlichen Mächte der Buße, der Wiedergeburt, des persönlichen Glaubens; der Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung wird neu und lebendig zu knüpfen versucht, die Heiligung tiefer und umfänglicher als Erfüllung des Gesetzes genommen, ein strengerer sittlicher Ernst faßt das Leben zusammen. In der Gleichheit jener Einen Erfahrung heben sich die Zerklüftungen, wie sie das Leben zeigte, auf. In der Minderung der theologischen Lehrformen einerseits, in einer eingehenderen Lehrunterweisung des Volkes andererseits kommen sich Clerus und Laien einander mehr entgegen; überhaupt soll eine innigere Verbindung des Volksthümlichen und Kirchlichen erzielt werden. Es ist aber bekannt, wie die ursprüng-

lichen Tendenzen Spener's von dem, was unter dem historischen Namen des Pietismus auftritt, doch noch etwas Verschiedenes ist. Spener selbst war keine heroische Persönlichkeit, wie Luther. Er war nicht berufen, der geschichtlichen Entwicklung das volle Gepräge seines Geistes zu geben; er ist mehr ein Betrachter des geschichtlichen Laufes, als ein Beweger desselben; er verzichtet auf jede Einwirkung in's Große; den Schaden erkennend, sieht er doch kaum die Möglichkeit zu helfen; er nennt dies einen Stein, den „wir nicht wegzuwälzen vermögen, sondern ihn auch nur anzurühren uns nicht unterstehen dürfen“¹⁾. Darum legt er's auf Gottes Rath und Willen; er zieht kleine Kreise, wohin man sich aus dem Verderben des Allgemeinen flüchten könne, ohne daß er jedoch die öffentliche Anstalt der Kirche aufgibt und verläßt. Im Gegentheile, da wird ihm jener Rath Gottes nicht etwa nur zu einem persönlichen Troste, sondern zu dem Grunde der Hoffnung, die sich auf die Anschauung des göttlichen Reiches, seiner Epochen und Entwicklungen, seiner letzten Ziele bezieht. Aus dem Gefühle des Widerspruchs zwischen Idee und Erscheinung erheben sich die eschatologischen Hoffnungen, die für die Reflexion zu einer Periodologie des göttlichen Reiches führen. Doch hat zunächst der geschichtliche Pietismus jene Tendenz in's Kleine und Enge nachher immer weiter verfolgt und dadurch die Zertheilung und Absonderung, gegen die er zuerst aufgetreten ist, vermehrt. Die Lebensgerechtigkeit ist ihm nicht zu einer großartigen ethischen Anschauung und Behandlungsweise geworden, sondern im Wesentlichen nur negativ geblieben und hat sich in kleine gesetzliche Regeln und Uebungen verloren. So kam er dazu, zuletzt die Ideen der Kirche wie des Volkes aufzugeben und sich in den Kreis der einzelnen Auserwählten zurückzuziehen.

Von dieser Enge aber, worin sich uns der Pietismus zeigt, dürfen wir uns nicht bestimmen lassen, in ihm die Voraussetzung für eine Empfindungs- und Denkungsart zu verkennen, die sich bald über die ganze Culturmelt verbreitete, freilich so, daß gerade die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens, wie sie den Pietismus bezeichnete, vorher aufgegeben ward. Es entwickelte sich eine Macht

¹⁾ Vgl. Spener's Letzte Bedenken III. S. 91. 92.

abstracter Innerlichkeit, eine Emancipation des Individuums von den allgemeinen Verhältnissen, die freilich an sich vielfach haltlos geworden waren. Es war die Welt, vor welcher der Pietismus sich scheu zurückzog, auf welche die nun anhebende Sinnesweise sich durchaus bezog; oder sagen wir es noch bestimmter: es war der Mensch in seiner unmittelbaren Natürlichkeit, der sich zum Maafß aller Dinge setzte. Und auch hier sind es wieder französische Einflüsse, die am mächtigsten einwirkten. Wer kennt nicht die Gewalt, die Rousseau auf die Gemüther ausübte? Auch hier war, wie im Pietismus, das Herz der Mittelpunkt, von dem aus Alles ausgehen, zu dem Alles zurückkehren sollte; aber nicht in dem Sinne jener Spener'schen Frage: „wie kommt der Kopf in's Herz“, d. h. wie wird die äußerliche Thatsache der geschichtlichen Ueberlieferung, wie wird der Inhalt der göttlichen Offenbarung, welcher die Voraussetzung dieser Ueberlieferung ist, zum innersten Eigenthum meines Herzens? sondern vielmehr in einem Sinne, welcher forderte, daß dieses Herz mit all' seiner natürlichen Leidenschaft, mit all' seiner Entartung und Verwöhnung sein und der Welt Gesetzgeber werden sollte. Man glaubte in des Menschen natürlichem Zustande sein Urbild zu erblicken. Der Begriff der Freiheit war der Begriff der Rückkehr zur Natur, der Lossagung von der Geschichte. Und um so ungestümer ward dieser Wunsch nach Befreiung, je drückender in der That die socialen Zustände, besonders des niedern Volkes nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Deutschland, namentlich in Folge der fast zahllos zersplitterten Souveränitäten waren ¹⁾. Es war das Grunddogma der Zeit: was aus der Hand der Natur komme, sei gut, was aus der Hand der Geschichte, vom Uebel. Man ging gleichsam auf Entdeckung des Naturmenschen, der als der Normalmensch galt, aus. Hier liegt der Grund, warum die Schilderungen der Seereisenden über die sogenannten Naturvölker so lebhaft ergriffen, warum idyllische, romanhafte Schilderungen, wie die von den Pelewinseln, die noch unsere Jugendtage entzückten, begierig gelesen wurden. Hier liegt die Ursache der ungeheuern Wirkung der Robinsonaden, die zeigten, was der Mensch durch sich selbst vermöge, wie er das Werk sei-

¹⁾ Vgl. Clem. Perthes, das deutsche Staatsleben vor der Revolution.

nes eigenen Verstandes und Schaffens sei. Ueberall wirkt ein oft unbewußter Gegensatz zum Begriffe der Offenbarung und Geschichte. Man will eine neue Genesiß componiren. Die Literatur ist voll von philosophischen Betrachtungen oder Untersuchungen über den Ursprung des Menschen, seiner Sprache, seiner Sitten, seiner Religion, über den Gang des Menschengeschlechts. Der Inhalt aller dieser Untersuchungen ist nur die höhere Potenz dessen, was die Kinderwelt in ihrem Robinson, die Lesewelt in ihrer Insel Felsenburg und dergleichen Geschichten vor sich hatte, nämlich wie der Mensch auf der Spur des Bedürfnisses zu seiner Vollkommenheit gelange. Der Mensch empfängt nicht, dankt also auch nicht für das Empfangene; er strebt, er wirkt, er gewinnt. Hiermit, scheint es, ist alle Religiosität entwurzelt. Aber ist dies auch in der That die letzte Consequenz dieser Richtung, die man heutzutage auch wohl erkennt und ausspricht: damals war Religiosität noch eine Macht oder wenigstens eine Stimmung, der man sich nicht entziehen wollte. Aber nach der ganzen Gestaltung, welche, wie wir sahen, das innere Leben der Frömmigkeit angenommen hatte, konnte ihr Gepräge kein anderes sein, als das der Reflexion. Der Mensch reflectirte über dieses sein Herz und seinen Verstand; er fühlte sich selbst, er dachte sich selbst; da er sich aber nur in seiner unmittelbaren Natürlichkeit fühlte und dachte, nicht in Beziehung etwa auf Gott, dessen Bild in ihm widerleuchte, so fand er in allem seinem Empfinden und Denken immer nur sich und zwar immer an der Oberfläche seines Daseins. Dieses sich selbst Empfinden giebt den Charakter der Empfindsamkeit, dieses sich selber an der Oberfläche hin Betrachten und Denken den Charakter der Aufklärung. Der Eindruck, den der Gedanke hervorrief, wie weit es der Mensch gebracht habe von seiner ersten rohen Gestalt bis zur jetzigen Cultur, spricht sich in Ausrufen der Bewunderung und des Erstaunens aus, und daraus ergiebt sich der rhetorische Charakter, den wir an der Frömmigkeit dieser Zeit beobachten können, ein Charakter, auf den die psychologische Detailmalerei, wie sie in der englischen Literatur gebräuchlich war, die panegyrisch=pompöse Verebtheit der Hofprediger des französischen Königthums stark einwirkte. Wie zerstörend auf die überkommenen Bildungen des kirchlichen Lebens, auf Gottesdienst, Liederschatz, Katechismus,

Kirchenordnung diese Richtung der Frömmigkeit wirken mußte, liegt auf der Hand; zerstörend hat sie freilich auch — und darin liegt wohl das Moment ihrer providentiellen Zulassung — wider die Schroffheit der Scheidungen gewirkt, die sich zerspaltend durch das ganze Leben hindurchzogen. Entkleidet von all' den Umhüllungen der historischen Schichten, die sich über das menschliche Herz lagern, erschien dasselbe in allen als das sich selbst gleiche, vor welcher Gleichheit der Unterschied der Stände, der Bildung, der Religionen schwinden sollte. Hieraus entspringt jener Begriff der Humanität, der das Lösungswort des 18. Jahrhunderts ist. Aber dieser Begriff wird doch in sehr verschiedener Weise verwendet; zwischen der Humanität eines Vasedow und eines Herder, eines Nicolai und Lessing ist ein mächtiger Unterschied. Und so nothwendig ist dieser Begriff der Humanität aus dem ganzen Proceß der culturgeschichtlichen Entwicklung hervorgegangen, daß er ebenso in den tiefsten apologetischen Betrachtungen eines Hamann wiederkehrt, wenn natürlich hier nach einer ganz andern Wendung hin, als in den Systemen der Aufklärung. Und wenn Lavater seine physiognomischen Studien treibt im Interesse der Menschenliebe und Menschenkenntniß, so ist der letzte stille Gedanke hierbei der Wunsch, sich aus allen den verschiedenen Menschenantlitzern das Antlitz des Menschensohnes zu construiren, gleichwie Göthe aus der Metamorphose der Pflanze zur Anschauung der Urpflanze aufsteigen wollte. Man sieht, es kommt eben darauf an, wie man den Begriff des Menschen faßt. Ist er der Punkt, wodurch die größte Entfernung von Gott — ein geistiges und sittliches Aphelium — möglich ist, weil er sich mit seinem eigenen Geiste beleuchten möchte: so kann seine Betrachtung auch wieder dazu dienen, von ihm, als dem Mikrokosmos, zum Makrokosmos zurückzugehen, das Licht, in dem er steht, so zu betrachten, daß es zu dem Quell zurückführt, von dem es kommt. Dies war von jeher der Weg, auf dem Religion und Bildung, Frömmigkeit und Sittlichkeit ihren inneren Zusammenhang erkannt haben.

Man mag in Beziehung auf den Inhalt des Einzelnen sehr verschiedener Ansicht von Schleiermacher sein: dies aber wird man zugeben, daß er zuerst wieder auf die ursprünglichen Elemente zurückgegangen ist, die, in der Reformation mit einander

verbunden, eine Erneuerung des christlichen Lebens bewirkt haben. Schleiermacher erkennt ebenso die Unbedingtheit des religiösen Lebens an, wie er den ganzen Kreis der ethischen Aufgaben überschaut. Da daß er überhaupt den vollen Begriff der Ethik herausarbeitet, daß er den von der religiösen Erfahrung aus neu erfaßten Gedanken eines Berufes an der Welt zur Idee und systematischen Darstellung des Ethischen erhebt: darin sind bleibende Grundlagen gewonnen für die Ausbildung eines Begriffes der Gerechtigkeit, in welchem sowohl ihre negative wie ihre positive Seite ihren Ausdruck findet. Hier war der Boden wieder gewonnen, auf dem sich Anschauung und Begriff der Kirche erheben konnte, die religiöse wie die sittliche Seite der Kirche, ihr schlechthin Eigenthümliches, wie ihre Stellung in dem großen Ganzen des ethischen Organismus konnte nun wieder erkannt werden. Hiermit aber ist auch wieder ein kirchliches Leben möglich.

Mehr, als man bei dem ersten Blicke sieht, stehen alle Bestrebungen unserer Zeit, die auf Erneuerung und Gestaltung des kirchlichen Lebens gehen, mit der Frage in Zusammenhang, wie sich das specifisch Religiöse und sein Ausdruck in der Darstellung des kirchlichen Lebens zu dem Umkreis der sittlichen Sphären verhalte, deren Erscheinung und Thätigkeit Familie und Staat, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft sind. Nur wird man es sich nie verhehlen dürfen, wie jede ethische Construction den irrationalen Rest nicht wird verdecken können, der in der Sphäre unserer irdischen Geschichte stets zwischen der Glaubens- und Lebensgerechtigkeit zurückbleibt, ein Rest, aus dem die Hoffnung der zukünftigen Vollendung, der zweiten Parusie unaufhörlich quillt.

Doch wir dürfen diese Rückblicke hier nicht weiter fortsetzen; wollten wir doch in allem Vorangehenden nur Beispiele von der Möglichkeit andeuten, daß es eine geschichtliche Entwicklung der christlichen Frömmigkeit gebe, die das Wesen einer Geschichte des kirchlichen Lebens bedingt. Mehr, als es auf dem Wege abstracter Betrachtung geschehen kann, wird die Möglichkeit einer solchen geschichtlichen Bewegung daraus erhellen, daß man vor den Augen prüfender Leser selbst einige Schritte versucht.

Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten,

untersucht

von Professor Dr. Diestel in Bonn.

Erster Artikel.

Die Frage, ob in den ältesten Zeiten des Heidenthums Ein Gott verehrt ward und ob der Polytheismus erst nach und nach durch allmähliche Verfinsterung entstanden sei, wird heute mit erneutem Eifer ventilirt. Wie der forschende Geist naturgemäß immer wieder zu den Anfängen aller Entwicklung zurückkehrt, um an der Quelle die Lösung für tausend Erscheinungen zu suchen, so gewinnt jene brennende Frage insbesondere für die Theologie eine sich stets steigende Bedeutung. Denn die verschiedenen Grundanschauungen wurzeln ja in der mannigfachen Art, wie man die Begriffe Religion und Offenbarung bestimmt, deren richtige Erkenntniß zumeist durch einen weiten und tiefen Blick auf die Religionsgeschichte bedingt ist. Zwar sträubt sich die Philosophie der Religion, ihr altes Recht, in diesen Fragen zuerst und vorzüglich gehört zu werden, an eine andere Wissenschaft abzugeben; allein dem Eingeständniß kann sie sich immer weniger entziehen, daß sie selbst ganz und gar auf der Geschichte fuße.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts hat die Mythologie einen mächtigen Aufschwung genommen. Die realistische Richtung fördert unaufhörlich Schätze über Schätze zu Tage, überall der lebendigste Fortschritt. Die alten Religionsurkunden widerstehen nicht länger dem eindringenden Scharfsinne der orientalischen Philologen und brechen ihr tausendjähriges Schweigen. Sehr natürlich fesselt den Blick vorzugsweise die Wiege aller Culturvölker, die erste Heimath der drei bedeutendsten Religionen, die Geburtsstätte der europäischen Nationen. Mit dem, was hier in Vorderasien geistiges Eigenthum und geistige Lebensmacht bei unseren Urahnen vor Jahrtausenden gewesen, vergleicht man, was von Sage und Mythos, was als ergötzende und belehrende Un-

terhaltung (in Märchen) noch in verklingenden Resten heute lebt, und das verborgenste Weben des Geistes, das heimlichste Sinnen des Gemüthes, das unwillkürliche Bilden der erregten Phantasie lüftet seinen Schleier. In dem buntesten Wechsel erkennt man oft die wunderbare Stätigkeit einer Ueberlieferung, welche keine andern Organe aufweist als den sich selbst getreuen Volksgeist. — Allein nicht immer, nicht überall lassen sich die Fäden solcher Entwicklung entdecken. Die andringende Stoffmasse erheischt mehr und mehr Gruppierung, da alle Erkenntniß übersichtliche Gliederung verlangt, damit das Gleichartige vom Ungleichartigen, mehr noch, damit das Spätere vom Früheren sich sondere. Nur als geschichtlicher Verlauf wird sich richtig jene Ordnung begreifen lassen; der heute mächtig wirkende historische Sinn kann sich nie auf die Dauer blenden und beruhigen lassen durch ein bloßes System der Mythen und Gottheiten, so geistvoll man es gliedern mag. Aber wie anders läßt sich eine wirkliche Fortentwicklung darlegen als durch feste Bestimmung des Anfangspunktes? Und wie kann man leichter und sicherer jeden Fortschritt zeichnen, als durch Annahme eines höchst einfachen Anfangs? Was ist einfacher als die Vorstellung Eines Gottes, die sich entweder selbst divimirt hat in eine Vielheit oder durch andere Gottheiten, die hinzutraten, ergänzte? So führt selbst die realistische Richtung, sobald es ihr um wirkliche Erkenntniß zu thun ist, sobald sie nach einem geschichtlichen Verständniß strebt, zu der Annahme eines Montheismus im ältesten Heidenthume. Ganz zu geschweigen solcher bedeutenden Geister wie Kreuzer ¹⁾ und Schelling ²⁾, erinnere ich nur an neueste Arbeiten eines Welcker, Schwolsohn, Max Müller, Bunsen, Haug, Ernst Renan, welche, wenn nicht für alle, so doch für bedeutende Hauptzweige des Paganismus jene Gottheitslehre in Anspruch nehmen.

Die große Wichtigkeit jener Annahme fordert aber um so entschiedener einen strengen Beweis ihrer historischen Richtigkeit. Man könnte sagen, auch als Hypothese erweise sie sich dadurch

¹⁾ Symbolik und Mythologie der alten Völker 1819. 2. Aufl. I. 150 ff., wo auch die frühere Literatur angegeben ist.

²⁾ Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Stuttg. 1856.

als richtig, daß der spätere Verlauf der religiösen Entwicklung nur durch sie sich genügend und leicht erklären und verstehen lasse. Allein das Material für diese späteren Zeiten erscheint keineswegs in solcher Bestimmtheit und unverrücklichen Klarheit, daß eine jede irrige Voraussetzung die Probe nicht bestände; vielmehr ist es selbst noch so ungeordnet, daß eine unrichtige Annahme den Umfang des Mißverständnisses ebenso erweitert, wie verbirgt. Die Forderung des historischen Erweises bleibt darum in aller Strenge stehen. Allein es stellen sich ihr ungewöhnliche Schwierigkeiten entgegen. Wie alles Leben in seinen ersten Anfängen sich dem forschenden Blicke entzieht und dies um so mehr, je höher und geistiger die Lebenssphäre geartet ist, so gilt dies im weitesten Umfange vom religiösen Leben. Mit unmittelbarer Gewalt beherrscht es eine Gemeinschaft; die Veranlassung zu einer umfangreichen Aeußerung liegt selten vor. Das klare Bewußtsein über den Inhalt desselben kommt erst durch Reibungen und Gegensätze zu Tage, und diese sind es gerade, welche auch die stärksten Umbildungen in der Art religiösen Geisteslebens hervorzurufen pflegen. Dazu kommt die bleibende Unfähigkeit für das, was den Geist theils am unmittelbarsten erfüllt, theils am mächtigsten bewegt, den genau entsprechenden Ausdruck zu finden; unsere Frage führt in Zeiten zurück, in welchen auch die Gefügigkeit der Sprachen noch nicht so weit gediehen ist, um großen Vorstellungen und Ideen die adäquate Form zu geben. Ehe Documente religiösen Geisteslebens überhaupt entstehen, muß der Sinn des Volkes aus der Unmittelbarkeit erwacht sein, muß er eine nicht geringe geistige Gewandtheit erreicht haben. Und das rege Interesse an der Ueberlieferung der Religionschriften tritt meist erst dann ein, wenn die Religion ihre erste Frische eingebüßt hat, wenn sie der Pflege durch Priester anheimgefallen ist, wenn sie in Formeln und Sätzen zu ersterben beginnt.

Diese Bedenken finden nur zu sehr ihre Bestätigung, wenn wir in die Quellselbst hinein schauen. Sehen wir auf die altarisken Inden, so ist die Rig-Veda-Sanhita erst vor kurzem dem Texte nach theilweise zugänglich geworden ¹⁾; man hat angefangen, den-

¹⁾ Durch Max Müller in 3 voll. 1849 – 1856; 3 weitere Bände fehlen noch.

selben in Uebersetzungen zu verbreiten; nur das erste Buch hinterließ Rosen ¹⁾, mehr noch der Altmeister der Sanskritologen, H. Wilson ²⁾, ganz zu geschweigen der Uebertragung von Langlois. Freilich schreitet unsere Erkenntniß dieser schwierigsten Sprachperiode durch die genialen und fleißigen Bemühungen der Roth, Böttlingk, Weber, der Max Müller, Regnier, Aufrecht u. A. sicher vorwärts: aber wie lange kann es noch währen, ehe man, vom Gängelbände der brahmanischen Tradition befreit, selbstständig interpretiren kann und gerade alle die feineren, religiösen Vorstellungen gründlich verstehen wird! So viel wir jetzt übersehen, muß auch die Fülle des Stoffes, die Mannigfaltigkeit der Anschauungen hindernd einwirken, vor allem die ungeschichtliche Richtung des arischen Geistes, die aus seiner reichen Begabung hervorgeht, so daß die Zeichnung des historischen Verlaufes von einfachen Anfängen bis zu jener bunten Vielseitigkeit als eine fast unlösliche Aufgabe immer mehr in die Ferne zu rücken droht. — Auf dem arischen Schwestergebiete, bei den alten Vektren (dem Zendvolke oder den alten „Parßen“) scheint es ungünstiger zu stehen. Nachdem man im Avesta, den heiligen Religionsurkunden, eine durch Jahrhunderte allmählig angewachsene Literatur erkannt hat, ist den weiteren Kreisen der Inhalt durch die dankenswerthe Uebersetzung von Fr. Spiegel zugänglicher geworden; wir erkennen eine Menge von Irrthümern, welche sich durch die falschen Uebertragungen des Anquetil du Perron beinahe eingewurzelt hatten. Aber das tiefere Verständniß des Textes schreitet nur allmählich weiter; wer sich vorsichtig an die Tradition halten möchte, wird die Stücke als völlig unsicher da erkennen, wo es sich um die ältesten und wichtigsten Stücke handelt; und wer diese wenigstens durch freie philologische Combination ergründen will, entgeht nicht dem Vorwurfe sehr gewagter Vermuthungen und zu kühner; wenn auch genialer Erklärungsversuche, die selbst unbefangenen Philologen kein Vertrauen einflößen. Wir erinnern an Martin Haug's Uebersetzung und Erklärung der fünf, vielleicht ältesten Liedersammlungen (Gâthâ's),

¹⁾ Nämlich das erste Ashtaka, nicht das erste Mandala, das bis an das Ende des zweiten Ashtaka reicht.

²⁾ 3 voll. 1850—1857. Er ist im April d. J. gestorben, ohne das Werk zu beendigen.

deren erster Theil schon erschienen ist ¹⁾. — Wenden wir uns nach den semitischen Gebieten hin, so begegnen wir zunächst in Assyrien der Fülle von Keilschriften, welche noch immer dem Scharfsinne der Forscher zu spotten scheinen; ist auch nicht alle Erkenntniß ein illusorischer Gewinn, so gestehen doch selbst die kühnsten Entzifferer gerade bei den religiösen Fragen ihre eigene Unsicherheit und wagen es kaum, nur die Götternamen als richtig gelesen zu bezeichnen. Wie weit aber ist es von hier bis zu einer klaren Anschauung der gesammten religiösen Vorstellungswelt, dieser vielleicht von Ariern, Tataren, Semiten wunderbar gemischten Völkermassen, und von da bis zu vereinzeltten Lichtblicken in den historischen Verlauf, soweit wir überhaupt bei heidnischen Religionen auf einen solchen rechnen dürfen! Nur geziemt es nicht, alle Hoffnung aufzugeben, auch hier wenigstens ein relativ ältestes Gebiet religiöser Anschauung späterhin herauszufinden. — In Babylonien sind die Zusammenstellungen von Münter ²⁾ zwar noch brauchbar, sofern wir der Nachrichten der Alten noch lange nicht werden entbehren können. Neben den Namen der Hauptgottheiten geben sie uns auch Bilder religiösen Lebens, aber freilich nur aus den Zeiten der gesunkenen Cultur und die Fragen über die älteren Zeiten oder über die Anfänge bleiben unbeantwortet oder in mythologischen Nebel gehüllt. Hier haben wir jedoch auf neue Erkenntnisse zu hoffen, wenn die Veröffentlichung des eigenthümlichen Buches „Der Ackerbau der Nabathäer“, dessen Verfasser aus alten einheimischen Schriften der Babylonier Vieles geschöpft hat, durch Schwolsohn in Petersburg erfolgt sein wird. Derselbe treffliche Gelehrte hat sich um die Erforschung des semitischen Religionsgebietes hochverdient gemacht durch die Herausgabe der Nachrichten über die alten Harranier, eines Restes von Heiden, der tief in die islamischen Zeiten hinein seine alte Religion zu bewahren gesucht hat. Ch. begleitete dasselbe mit reichen An-

¹⁾ Leider läßt der zweite noch auf sich warten, welcher eine eingehende Darlegung aller wichtigen religionsgeschichtlichen Fragen, die sich an diese Stüde knüpfen, enthält. Einen kurzen Abriss des religiösen Gewinnes (mit Genehmigung des Verfassers und mit Benutzung seines Manuscriptes) gab ich in der Deutschen Zeitung für christl. Wiss. Juli 1859.

²⁾ Die Religion der Babylonier. Kopenhagen 1827 in 4.

merkungen, welche durch Zusammenfassung des bereits Bekannten den neuen Gewinn ins rechte Licht setzen. Allein die Aufgabe, welche für unsern Zweck sich hieranschließen würde, nämlich nun das Alte aus dem Späteren herauszuscheiden, erweist sich gegenüber der Masse von kleinlichen gottesdienstlichen Gebräuchen und Götternamen ebenso nothwendig wie schwierig und bedenklich. Hiemit berührt sich die Frage nach der Religion der alten Syrer; über die Forschungen des ausgezeichneten Selten¹⁾ sind wir hier nicht weit hinausgekommen; doch würde eine genaue Durchforschung der Commentare von Ephrem Syrus²⁾ das Material vermehren können. — Ueber die Phönicië ist seit Movers Manches geschrieben worden, was in die verworrene Masse von Vorstellungen, welche jener sonst so fleißige Forscher mit unkritischem und ungeschichtlichem Sinne zusammenhäufte, wenigstens einige Lichtstrahlen von Ordnung fallen läßt. Die karthagischen, numidischen, phönizischen Inschriften gewähren auch Blicke in die eigentlich mächtigen Vorstellungen der Religion, wie z. B. die Marseiller Inschrift unschätzbare Material zur Kenntniß karthagischen Opferwesens bietet³⁾. In die Ueberlieferungen des Philo Byblius aus Sanchuniathon blicken wir seit Ewald's ausgezeichneten Abhandlung schon um vieles klarer, so viel auch noch zu thun übrig bleibt und so wenig sichere Schlüsse auf unsere vorliegende Frage aus den Nachrichten sich ziehen lassen. — Sehen wir auf die alten Araber, so betreten wir damit ein Gebiet, welches dem der Israeliten ungleich näher verwandt ist und das in den letzten Jahren die Augen der Forscher wiederholt auf sich gezogen hat. Zwar ist das Material noch dürftig; die Nachrichten der alten arabischen Schriftsteller über die Vorzeit des Islam, eines Abulfeda⁴⁾, Ibn Khaldun u. A.⁵⁾ leiden an

¹⁾ De Diis Syris mit den additamenta von Beyer ed. 1672.

²⁾ C. v. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica Regiom. Bor. 1834 p. 3 sqq.

³⁾ Movers, Das Opferwesen der Karthager. Breslau 1847. Münster, Relig. der Karthager. Kopenh. 1816.

⁴⁾ Abulfedae historia antiislamica arabico edid. etc. C. Fleischer. Lips. 1831 in 4.

⁵⁾ Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islam. 3 voll. 1847 suiv.

dem doppelten Bestreben, die älteste Urzeit als durchaus rein und monotheistisch dagegen die Zeit kurz vor Mohammed als götzendienerisch im verwerflichsten Grade, darzustellen, ersteres, um den Islam vom Vorwurfe der Neuheit zu befreien, letzteres, um das Auftreten des großen Propheten als dringend geboten zu motiviren. Dagegen lieferten Oslanders treffliche Studien ¹⁾, welche sich vorzüglich an die Namen angeschlossen, schöne und meist sichere Ergebnisse und gewähren manche Einblicke auch in das religiöse Leben der islamischen Vorzeit. Doch wird die Bedeutung dieses Gewinnes stark in Frage gestellt, wo es sich um die arabische Urzeit handelt, in welcher die Religion dieser Stämme mit der israelitischen in Berührung stand, da es mehr als gewagt sein dürfte, die Anschauungen des Gedichtes Hiob für Zeugnisse altarabischer Vorstellungsweise ohne weiteres zu verwerthen. — Noch größeres Dunkel herrscht bei den Religionen der Stämme, welche Israel am nächsten verwandt und am meisten benachbart waren — der Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philistäer, Kananiter. Den Stoff bietet ausschließlich das Alte Testament, aber wir erfahren meist nur dann etwas von ihnen, wenn Israel in einen scharfen Gegensatz zu ihnen kommt. Doch können auch hier die Namenbildungen, mit Vorsicht untersucht, manches Dunkel zerstreuen. — Was endlich das naheliegende Aegypten betrifft, von dessen Einfluß auf Israel man sich trotz der ungeheuren Verschiedenheit beider Nationen gern übertriebene Vorstellungen machte, so scheitert jeder Versuch einer pragmatischen Entwicklung der Religion ²⁾. Je mehr man aus den Hieroglyphen zu entziffern sucht, um so mehr steigert sich die Verwirrung, so verdienstvoll auch die Versuche von Lepsius sind, wenigstens die Hauptgötter des ersten Kreises herauszufinden. Doch scheint es, daß alle unsere Nachrichten bereits aus Zeiten datiren, in denen an ein frisches, ursprüngliches Geistesleben der Religion nicht mehr zu denken war, und ein fetischartiger Aberglaube seinen Bann auf die Gemüther gelegt hatte.

Aus dieser Uebersicht wird erhellen, daß ein Ergebnis, wel-

¹⁾ Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft VII, 463—505; X, 60 ff.

²⁾ S. Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte V, S. 187.

ches nach dem jetzigen Zustande unserer Quellen und Quellenkenntniß auch auf einen ältesten Monotheismus der ältesten Zeit lautete, auf keine große Sicherheit Anspruch machen könnte. Derselbe Grund scheint jedoch den weiteren Einwand zu fordern, daß jede solche Untersuchung mindestens vorzeitig und voreilig sei und besser ganz unterbliebe, bis unsere Kenntniß der Quellen größere Fortschritte gemacht hätte. Allein dagegen ist ein Zwiefaches zu bemerken. Wann, fragen wir, soll denn dieser Zustand eintreten? Je rastloser und lebendiger die Wissenschaft fortschreitet, um so tiefer wird ihre Erkenntniß werden, um so reicher strömen ihr Quellen zu; in einem entsprechenden Grade fühlt sie auch die bisherigen Mängel und Lücken. Jener Zustand relativer Ruhe und Abgeschlossenheit würde erst eintreten bei Erschlaffung des forschenden Geistes, in einer Stagnation, da man den gewonnenen Besitz genießen will und der neuen Ziele vergift. Daß in einem solchen Momente der wissenschaftliche Sinn zum einbringenden Ueberblick die nöthige Kraft besäße, müssen wir billig bezweifeln und ein Stillstehen des Forschungsstromes weder hoffen noch fürchten. Andrerseits beweist die Erfahrung zur Genüge, daß theils die Reciprocität der philologischen und der religionsgeschichtlichen Arbeit den Leistungen auf beiden Gebieten zu großem Segen gereiche, theils daß gerade solche vorläufige Uebersichten vorzugsweise geeignet sind, auf übersehene Lücken, ja vielleicht auf ungeschöpfte, obgleich vorhandene Quellen aufmerksam zu machen.

Unsere Frage ist nach ihrer vollen Bestimmtheit nicht sehr alt. Zwar haben sich von früh an die Lehrer in der christlichen Kirche mit einzelnen Theilen derselben vielfach beschäftigt; allein sie standen zu der These selbst ebenso günstig wie ungünstig. Denn ob die Vorstellung Eines Gottes in der ältesten Zeit des Heidenthums die herrschende gewesen, hing wesentlich davon ab, was man unter Heidenthum verstand. Sie mußten zustimmen, sobald alle Religion vor der geschichtlichen Offenbarung unter jenen Begriff gefaßt wurde, mußten widersprechen, sobald sie an den Götzendienst dachten. Man dachte sich vielmehr den Verlauf folgendermaßen. Ursprünglich hat Gott in die Welt selbst eine Offenbarung gelegt (der Natur und des Gewissens), hat sich den ersten Menschen kundgethan; aber diese Tradition ging in dem

einen Theile der Menschheit nach und nach verloren und gestaltete sich zu Götzendienst und Vielgötterei. Obgleich die Genesıs über den Glauben der Patriarchen vor dem Diluvium und vor Abraham (Henoch und Noah ausgenommen) nichts berichtet, galten diese doch als Träger der reinen Ueberlieferung: sie hatten noch nicht das statutarische Gesetz, und darum war auch ihr Glaube ungleich reiner als der streng mosaische. Ja, man hob dieselben höher und höher, zumal das Buch Henoeh als Urkunde des patriarchalischen Glaubens einer kritiklosen Zeit gelten konnte. Henoeh blieb der Mittelpunkt, an dem man sich in dieser Frage im Abendlande orientirte; bei den alten Alexandrinern (Clemens, Origenes) trat das Bestreben hinzu, die wahre Religion als uralt zu bezeichnen, und jene Patriarchen eigneten sich zu Trägern derselben um so besser, als man sie mit dem Auge des ungeschichtlichen Dogmatismus, aber auch mit einem weiten religiösen Sinn betrachtete. Schon hier wurde die Frage so fixirt, als ob es sich um den Gegensatz der Einheit und Unsichtbarkeit Gottes gegenüber der Iдолolatrie und dem Polytheismus handelte. Zwar schien Gen. 11, 1—10 hier den entschiedenen Wendepunkt darzubieten, schien zu nöthigen, die Trennung der Völker mit der Verschlechterung der wahren Ueberlieferung in Beziehung zu setzen; allein der Monotheismus Melchisedeks deutete doch auf gesunde Tradition außerhalb der engeren Linie Sem's hin, und die Abgötterei der chaldäischen Vorfahren Israels (Jos. 24, 2. 3 vgl. Gen. 35, 2) befleckte selbst die Väter Abrahams. Allein diese Instanzen wirkten nicht auf eine Aenderung der Gesamtanschauung. Vielmehr neigte man immer mehr zu der Vorstellung, alle wahre Religion nur insofern gelten zu lassen, als sie das Gepräge christlichen und kirchlichen Glaubens trug; alles Religiöse mußte sich mit dem Kirchlichen decken. So wurde denn der Begriff der Kirche auch auf die vorchristliche Zeit übertragen und erweitert bis auf Adam hin. In der griechischen Kirche hatten die alten Patriarchen, nicht nur die drei Erzväter, sondern auch Seth, Methusalah, Sem, Melchisedek, gleichen Rang mit den Aposteln und Heiligen ¹⁾; im Abendlande will man ihnen

¹⁾ Siehe das Handbuch der Malerei vom Berge vom Athos, aus dem Neugriech. übers. von Dibron u. Verh. Schäfer. Trier 1855. S. 199 ff.

diese Würde nicht zugestehen, aber hoch genug stehen sie. Agobard von Lyon²⁾ tadelt heftig den Abt Fredegisus, daß er ihnen den Namen christiani vorenthalte; ihr Glaube sei ja ganz derselbe, nur daß für sie die Erscheinung des Christenthumes zukünftig, für uns vergangen sei. Roger Bacon²⁾ meint, die Patriarchen ständen dem Christenthume viel näher als die Propheten, da im Buche Henoch und den Testamenten der 12 Patriarchen viel genauere Weissagungen enthalten seien über Christo und seine Kirche. — Bei den Protestanten erleidet diese Anschauung keine wesentliche Aenderung. Der reformirte Theologe Heidegger³⁾ weist eingehend nach, daß wenigstens bei den drei Erzvätern sich alle Hauptstücke des evangelischen Glaubens vorfinden. Die Föderaltheologie subsumirt die älteren und jüngeren Patriarchen unter das *foedus gratiae*. Und während so die Unterschiede des religiösen Glaubens völlig fließend blieben, bewahrte man die alte Charakteristik des Heidenthumes, nach der die Heiden die wirklichen Bilder angebetet haben.

Allein auch über den Ursprung des Polytheismus, auf den sich unsere Frage einengte, hatte man sich früh geäußert. Als einfachen, gleichsam selbstverständlichen Ausfluß der Erbsünde ließ sich derselbe schwer begreifen, da ja auch die gerechten Vorfäter von diesem Uebel nicht frei waren. Wohl aber konnte hier der Satan verführend eintreten. Biblische Andeutungen blicken hier überall durch, vorzüglich Röm. 1, 18—32 und 1. Corinth. 10, 20. 21, auch wohl die Polemik der Propheten gegen die Götzbilder. Um so leichter konnte diese Erklärung Eingang finden, als man in der patristischen Zeit bekanntlich die alten Heidengötter für Teufel oder auch für Menschen (in euhemeristischer Weise) ansah, und als man später das ganze Gebiet des Heidenthumes als das eigentliche (irdische) Reich des Satans betrachtete. Auf die Dauer konnte dies aber nicht genügen; denn nun mußte es sich um die Art und Weise handeln, wie jene Verführung vor sich gegangen sei, welche irrigen Vorstellungen die Stelle der früheren richtigen eingenommen. Hier leitete das

1) Migne Patrologie T. 104 p. 159 sqq.

2) Opus majus ed. Jebb. Londini 1733 fol. lib. II c. 8 p. 38.

3) De historia Patriarcharum Tiguri 1729 in 4^o p. 46—61.

paulinische Wort: sie haben Gottes Wahrheit in Lügen verwandelt und das Geschöpf mehr denn den Schöpfer geehrt Röm. 1, 25. Auf diesem Boden der Anschauung steht das Werk von Gerhard Joh. Voss *de theologia gentili sive de origine ac progressu idololatriae* 1645 ¹⁾, ein Werk von staunenswerther Gelehrsamkeit. Trotzdem daß seine Erklärung des Polytheismus im Allgemeinen mit den bisherigen Ideen übereinstimmt, so ist er nicht nur deshalb wichtig, daß er den kräftigen Anstoß zur Untersuchung dieser Fragen gegeben, sondern auch als Vertreter der Vorstellung des Monotheismus in der Art, daß der barmherzige Gott die rechte und gesunde Tradition niemals habe untergehen lassen. Es gibt mitten im Heidenthum Lichtpunkte der Wahrheit; auf die dem Menschen eingeborne Gotteserkenntniß wird zurückgegangen; das Maß der wahren Religion wird sehr niedrig gestellt als Anerkennung Eines Gottes als Schöpfer, Regierer, Richter. Aber er versucht auch diese Erkenntniß aus Reflexion mit Hülfe des Causalitätsgesetzes herzustellen; er nimmt zu euhemeristischen Deutungen Zuflucht und läßt den Thubalkain zum Hephaistos, den Jubal zum Apollo, die Alba zur Venus, die Naama zur Minerva werden. An seiner Eintheilung der *theologia gentium*, als einer *fabularis poetarum*, *civilis sacerdotum* et *legislatorum*, *naturalis philosophorum* haben sich spätere Denker vielfach orientirt.

Fast gleichzeitig erschien eine Schrift des berühmten Deisten Eduard Baron Herbert von Cherbury und Castleisland ²⁾, deren Anschauungen eine neue Bahn bezeichnen und den tiefgreifendsten Einfluß auf unsere Frage gehabt haben. Zwei Unterscheidungen bilden den Ausgangspunkt seiner Forschung, einmal die zwischen der Religion der Laien und der Priester, welche sich dann zu einem Früher und Später fast unwillkürlich gestaltet; für's andere die Unterscheidung zwischen den überlieferten Mythen

¹⁾ Vollständig in 9 Büchern (erschieden bis 1669) in Amst. 1700 fol.

²⁾ *De religione gentilium errorumque apud eos caussis*. Zuerst vollständig London 1645 in 8°, dann Amstelodami 1656 in 4° (von Lechler l. c. p. 37 nicht genannt), ibid. 1663 in 4° von Jsaak Voß, dem Sohne Gerhard's, besorgt und als ein Auszug neben der Schrift seines Vaters empfohlen (diese Ausgabe liegt mir vor), ibid. 1770 in 8°, endlich London 1708 in 8° in engl. Sprache.

und Vorstellungen und dem religiösen Kerne, den sie enthalten. Den ersteren Unterschied hatte schon Pierre Charron ¹⁾ geltend gemacht, aber Herbert stützte auf ihn die Gesamtanschauung vom Heidenthume. Im Menschen wohnt ein starker religiöser Trieb, der theils seine Sehnsucht nach dem Ueberweltlichen ²⁾, theils sein Gewissen ³⁾ zur Wurzel hat. Mithin ist ihm nicht die Moral der ausschließliche Gradmesser für den Werth der Religion, sondern das rein religiöse Moment, mit dem sittlichen freilich aufs engste verbunden, hat seine Selbstständigkeit bei ihm bewahrt. Diesem Triebe entspricht aber die Offenbarung Gottes im Weltall und vermag denselben richtig zu leiten. Fünf Wahrheiten findet er überall anerkannt ⁴⁾, so verschieden auch die Hüllen sein mögen, in welche die Vorstellung sie einkleidet. An der Spitze steht die Erkenntniß, daß es Einen höchsten Gott gebe, den man verehren müsse, mag dies nun unmittelbar geschehen oder so, daß man ihm in seinen Werken, in Sonne, Mond und Sternen, Verehrung zollt, ja den Namen Gottes auf diese Werke und Diener überträgt; aus dem Sternenlauf entnahm man den Glauben an eine ewige Weltordnung. Diese Religion ist auch die älteste; erst nach und nach gewannen die Priester ⁵⁾ die Ober-

¹⁾ *Traité de la Sagesse* Bordeaux 1601. S. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*. Stuttgart. 1841. S. 32 ff.

²⁾ *Ex natura sua ita praecellit mens nostra ut ad aeterna proprie feratur et in illis solis tandem acquiescat* p. 5.

³⁾ Die *Conscientia* ist ihm die Hauptquelle, s. p. 204 sq. Darin sind auch die *notitiae communes* enthalten, quibus tanquam coelitus imbuta mens nostra decernit.

⁴⁾ Am kürzesten lauten sie p. 210: 1. esse Deum summum 2. coli debere 3. Virtutem esse praecipuam cultus divini partem 4. resipiscendum esse a peccatis (wozu er alle Vorstellungen über Aufrationen und Opfer rechnet) 5. dari praemium et poenam tum in hac vita tum post hanc vitam. Haec providentiae divinae universalis castaeque religionis sunt firmamenta, quae nullo defuere nec deesse possunt saeculo vel regionibus.

⁵⁾ Doch schreibt er auch Philosophen und Dichtern (p. 210) einen Antheil an der Corruption zu; ja er sagt sogar p. 228: *Superstitionis auctores praecipui non sacerdotes tantum sed foeminae olim fuere, quum vix aliquem sine uxoribus viventem superstitiosum fuisse ex Menandro tradat Strabo. Nihil secius foeminis haud ita succenseri hic velim ac sacerdotibus gentilium, quos homines nequissimos vanos ac avaros, immo et nebulones vocat Bullingerus.* Auch der gelehrte Mennonit Anton van Dale,

hand, indem sie die Furcht und die Hoffnung der Menge benutzen, um sich die Fähigkeit anzumassen, über die Zahl der Gottheiten und deren Willen zu entscheiden und aus angeblich empfangener Offenbarung höhere Weisungen mitzutheilen. — So wenig günstiger sich über christliche Dogmen ausspricht, und obgleich er über die Möglichkeit einer wahren Offenbarung schweigt, so ist das Bestreben von hoher Bedeutung, in völlig unbefangener, ja wohlwollender Weise die alten Religionen zu betrachten und zugleich sich so völlig als möglich in den psychologischen Entwicklungsproceß des religiösen Geistes zu vertiefen. — Die späteren Deisten kommen zu entgegengesetzten Resultaten und sind einem ursprünglichen Monotheismus abhold, darum, weil sie, obgleich sich meist enge an Herbert anschließend, das religiöse Moment fast gänzlich aus der Acht lassen. Sie kennen als bewegende Mächte im Menschengesist nur Leidenschaften oder verständiges Nachdenken. Hatte Herbert die Aeußerungen monotheistischer Erkenntniß bei einzelnen Weisen und Frommen als Nachklänge früherer Zeiten gefaßt, so erkannte man dieselben angesichts der deutlichen Zeugnisse aus griechischen und römischen Classikern nur als Ergebnisse philosophischen Denkens: dieses führe auf die Lehre von Einem Gott, die Furcht, welche die Massen erfüllt, aber auf rohen Polytheismus. So Hobbes¹⁾. Blount schließt sich an Herbert vorzüglich an in Behauptung jener fünf Artikel, in der Hypothese von der Fälschung der Urreligion durch die Priester und macht die Philosophen zu den alleinigen Trägern der Wahrheit²⁾. Nach Tindal ist jene Naturreligion schon die einzig wahre, ist der allein gültige Kern des Christenthums, dieses „so alt wie die Schöpfung“. Offenbarung und Cultus sind ihm Aberglaube; das Heidenthum ent-

der auf biblischem Standpunkte steht, schreibt doch die Entstehung des Götzendienstes den *praestigiis atque aliis huiusmodi farinae imposturis* der Priester, falschen Propheten, Dichter, Philosophen und Fürsten zu. *S. Dissertt. de origine ac progressu idololatriae et superstitionum. Amstelod. 1696. p. 7 bes. 65.*

¹⁾ *Leviathan* c. 11. 12. *Sechser* S. 82—85.

²⁾ Das höhere Element tritt bei ihm sehr zurück: *The Morality in Religion is above the Mystery in it. Miscell. Works* II. 91. 22. *S. Sechser* S. 124 f.

hält nur Priesterbetrug, berechnet auf die Beherrschung der Massen durch rohe sinnliche Mittel. Bolingbroke läßt bei der Einführung der positiven Religionen nicht nur die Klugheit der Staatslenker, sondern auch die Eitelkeit der Philosophen neben Priestern im Spiele sein ¹⁾. Den schärfsten Ausdruck dieses abschüssigen Gedankenganges gewahren wir in David Hume ²⁾. Die heidnische Religion ist identisch mit Idolatrie, entsprechend der kindischen Rohheit der sinnlichen Massen; der *théisme épuré* kann nur als *raisonné*, als Ausfluß geläuterten Denkens betrachtet werden; und da er noch heutzutage wie im Alterthum den Gegensatz zwischen dem reinen philosophischen Theismus der starken Geister zu dem Aberglauben der Menge gewahrt, so weiß er von keinem religiösen Fortschritt, nur von ewigem Wechselspiel. Somit schlägt die Bewegung in die Leugnung eines ursprünglichen Monotheismus, also in das Gegentheil dessen um, wovon sie ausgegangen. — Die Gegner der Deisten wiesen leicht nach, daß jene Naturreligion nie in dieser Reinheit existirt habe; aber indem sie, Herbert gegenüber, die ursprüngliche Höhe der religiösen Idee im eigentlichen Heidenthume leugneten, konnten sie für ihre Behauptung, die Heiden hätten alle Lichtfunken der Wahrheit aus Ueberlieferung der ältesten Offenbarung empfangen, ebensowenig schlagende historische Beweise beibringen. Andererseits tritt gegen Hobbes für die genannte These Ralph Cudworth mit großem gelehrten, ungefälschten Apparat in die Schranken ³⁾: überall hätte man den höchsten Gott als Einigen

¹⁾ S. Bechler S. 398 f., 400.

²⁾ L'Histoire naturelle de la Religion in den Oeuvres philosophiques traduits de l'anglois, Londres 1764. III, 1—92. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolâtrie: on n'y aperçoit pas la moindre trace d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous présentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Der Mensch ist, sagt er p. 6, im Beginne des gesellschaftlichen Lebens un animal sauvage et misérable, en proie aux besoins et aux passions. Hätten die Menschen einmal den Gedanken eines höchsten Wesens gefaßt, so wäre es unmöglich gewesen, in Götzendienst zu versinken.

³⁾ Vgl. Systema intellectuale hujus Universi latine ed. Mosheim 1733 fol. In cap. IV. §§. 19—32 findet sich wohl die vollständigste Zusammenstellung alles dessen, was über diese These aus den Classikern beigebracht werden kann. Daß seine Beweise oft auf recht schwachen Füßen stehen, zeigt

und als Weltregierer anerkannt²⁾; er tadelte Gerhard Voß wegen zu ungünstiger Beurtheilung der Heiden; jene Lehrefinde sich nicht nur bei Philosophen, auch bei Dichtern und beim Volke; er adoptirt die Unterscheidung einer *naturalis veraque* und *civilis et popularis theologia*. Der höchste Gott sei unter verschiedenen Namen, sei in den niedrigeren Gottheiten, sei in Bildern und Statuen verehrt worden; die Verschiedenheit der Namen rühre nur von der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften her, welche man an Gott einzeln hervorhob.

Diese deistischen Anschauungen übten bis in dieses Jahrhundert gerade auf dem religionsphilosophischen Gebiete tiefgreifende Wirkungen aus; wir begegnen ihnen bei Meiners, Joh. Heinrich Voß, Lobeck, Gottfried Hermann u. A., und es ist bekannt, wie sehr dieselben auf die Betrachtung der mosaischen Religion schon bei Spencer, Morgan, Warburton, und später bei den deutschen Rationalisten einwirkten. Für unsere Frage ist aber das Ergebniß von Wichtigkeit, daß die Bejahung der fraglichen These nicht an eine bestimmte Grundanschauung von der Religion gebunden ist: der Deist bejaht sie, auf die selbstständige Kraft der Vernunft zur wahren Gotteserkenntniß provocirend, der Supernaturalist, indem er die Reste alter Offenbarung zu gewahren glaubt. Um so deutlicher tritt es zu Tage, daß *a priori* sich hierüber Nichts ausmachen lasse und daß beide Seiten, über den Umfang ihrer Quellen im Unklaren, ohne eine völlig neue Wendung der Forschung nichts Ersprießliches gewinnen können.

z. B. dies, daß er den Monotheismus der Perser aus dem Edict des Cyrus in Esra I, 2 nachweist.

²⁾ Das sei noch heute der Fall: Indi, Siamitae, Guineae populi, Peruan, Mexicani, Virginiae novaeque Britanniae incolae de nulla re minus dubitant quam de hoc: unum esse Summum maximumque omnium Deorum numen. S. I. p. 547 sqq. Für die Indier gilt ihm Joseph Acosta als Auctorität, für die Aethiopen Strabo, für die Germanen Cäsar und Tacitus. — Freilich stand es mit der damaligen Religionsgeschichte übel, obgleich die Entstehung dieser Disciplin überwiegend auf Rechnung des Deismus kommen dürfte. Die alte Ansicht der Entlehnung der Wahrheit aus der Offenbarung Seitens der Heiden führt Theoph. Gale durch in dem Court of the Gentiles 1671 und Thomas Hyde in dem bekannten und für seine Zeit bedeutenden Buch: *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*. Oxonii 1700.

Auch viele der neueren Arbeiten leiden an dem zwiefachen Fehler, entweder die geschichtliche Strenge nicht in richtigem Maaße anzuwenden, oder über den Gegenstand der Frage im Dunkeln zu sein. Leider scheint das Eine das Andere auszuschließen: die Forschungen voll reichen Materials lassen oft in bedenklicher Weise einen Mangel an tieferem Nachdenken über das eigentliche Object, über das Wesen des religiösen Geisteslebens, vermissen, oder umgekehrt. Bei unsrer Controverse liegt für ihren heutigen Stand die erste Gefahr am nächsten, die, nicht vermieden, mannigfache Täuschungen erzeugt. Darum ist es geboten, in kurzen Zügen den Hauptbegriff, um den es sich handelt, zu charakterisiren.

Der Monotheismus ist nicht überall da, wo man Ein höchstes Wesen annimmt oder sich vorstellt. Die intellectuelle Form des Begriffs ist an sich so wenig religiös, als es theologische Sätze sind. Es handelt sich um den Inhalt des Glaubens, um solche Vorstellungen, welche die ganze Gesinnung, das tiefste Gemüth, sein bedeutsamstes Handeln lenken und leiten. Ferner sind die Begriffe der Einheit und der Hoheit schwankender Natur ¹⁾. Die

¹⁾ Wie wenig religiöser Werth der bloße Monotheismus nach der gegebenen Denkweise habe, bemerkt Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts (gesammelte Werke 1857 IX, 401): „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von Einem einigen Gotte ausgestattet wurde: so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald die sich selbst überlassene Vernunft ihn zu bearbeiten anfang, zerlegte sie den Einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermesslichere“. S. Schelling, Einl. in d. Phil. d. Mythol. I, 83: „Mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm der Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in den bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn diese ist eben die reine Negation eines Andern, bloße Abwehr einer Vielheit.“ Tiefer geht das Wort von Ewald, Bibl. Jahrb. X, 25: „Wie jede Wahrheit liegt die Eingotttheit sicher am nächsten; ja auch am lebendigsten liegt ganz besonders diese Wahrheit zuerst vor: in dem Augenblicke, wo der Mensch wirklich Gott lebendig empfindet, kann er ihn nur als Eine Kraft empfinden, Aber nach Zeit, Ort und Lage kann der Mensch das Göttliche ebenso leicht unendlich verschieden und mannigfach empfinden, weil es sich ihm eben leicht in jeder seiner tausend verschiedenen Erfahrungen und Stimmungen stark genug zu erkennen geben kann. Hier ist die Quelle der Vielgötterei.“

Einheit kann die Einzigkeit einschließen, aber auch als das zusammenhaltende Band für eine Vielheit gefaßt werden, eine Vielheit untergeordneter aber dem Menschen gegenüber mächtiger Wesen. Wir werden häufig finden, daß die ganze Frage sich dahin zuspitzt zu entscheiden, welches Maaß von Selbstständigkeit diesen geringen Mächten gegenüber dem höchsten Wesen zugeschrieben wird, und welchen Grad von Abhängigkeit von eben diesen Untergottheiten der Mensch für sich in Anspruch nehme. Andererseits ist auch mit dem „höchsten Wesen“ kein sehr bestimmter Begriff gegeben. Denn es fragt sich, wieweit es über dem Menschen erhaben sei, wieweit über der ganzen Natur, wieweit über der Menschheit. Jene Hoheit wird sich wesentlich bemessen nach dem Umfang des geschichtlichen und natürlichen Gesichtskreises eines Volkes oder einer Gemeinde. Somit hängt die Entscheidung über uns're These von sehr dehnbaren Relationen ab, aber es sind dieselben, denen die Vorstellung selber unterworfen ist, und so sehr sich dadurch auch die Schwierigkeit der Lösung steigern möge, jedes Ergebniß wird zur Illusion, das auf diese Momente nicht recht eigentlich eingeht.

Die andere Hauptbedingung, ebenso unerlässlicher Natur, stellt die Sache nicht günstiger. Wir müssen uns stets die eigentliche Werkstätte des religiösen Geisteslebens, sein Werden wie sein Schaffen, möglichst klar vergegenwärtigen. Der religiöse Sinn wie der religiöse Trieb, die Grundformen des geistigen Lebens, bilden die zwei Quellen aller mythologischen Vorstellungen und aller cultischen Handlungen; beide sind abhängig von der Bewegung des Sinnes und Triebes überhaupt. Der Sinn empfängt zunächst durch die Natur, weiter durch alle wahrgenommene Erfahrung den Eindruck einer höchsten Macht, welche auf ihn bestimmend wirkt; die Imagination bildet und formt diese Eindrücke zu concreten Vorstellungen. Die sogenannte „niedere Mythologie“ verdankt diesem Gebiete ihre Entstehung ¹⁾ — sehr wichtig für die Erkenntniß der höheren mythologischen Gestalten, aber doch nur ein kleiner Ausschnitt, und sicher führt es zu Mißverständnissen, wenn man in ihm die alleinige

¹⁾ Besonders hervorgehoben in Schwarz, der Ursprung der Mythologie: Berlin 1860.

Quelle und den rechten Schlüssel für alle religiöse Erscheinungen finden will. Dieser Sinn ist ebenso sehr empfangend als bildend und schaffend ¹⁾. — Der religiöse Trieb hängt genau zusammen mit dem allgemeinen Lebenstrieb, welcher zunächst Selbsterhaltung, dann auch Wohlergehen erstrebt. Er ist auf die Unterwerfung der Natur gerichtet; in jeder Naturmacht erkennt er ein Etwas, das er entweder alles schädlichen Einflusses berauben oder sich gar dienstbar machen muß. In diesem Kampfe stählt sich der Wille und reift das Gefühl persönlicher Selbstständigkeit. Bietet die Natur ihm für seine Bedürfnisse überflüssige Nahrung, so wächst aus dieser Wahrnehmung des Sinnes und Befriedigung des Lebenstriebes die Vorstellung des gütigen Gottes; es degenerirt aber auch leicht zur schlaffen Hingebung sobald jener Kampf aufhört und der relative Mangel nicht mehr Uebungsschule des Willens ist. Bietet die Natur nur kärgliche Nahrung, kaum zum Lebensunterhalt ausreichend, so versumpft der Geist und die Vorstellung böser Mächte tritt hervor. Am glücklichsten ist hier ein Ebenmaaß zwischen Mangel und Reichthum, eine Lage, die bei kräftiger Willensanstrengung die Bedürfnisse des Lebenstriebes reichlich deckt. Aber hier ist auch der Antagonismus zwischen den Eindrücken höherer Macht, die der Sinn empfängt, und zwischen der Kraft menschlicher Persönlichkeit. Und zwar werden jene Wahrnehmungen überwiegend die Himmelserscheinungen wegen ihrer Unregelmäßigkeit (in den Wetterphänomenen) oder ihres unwandelbaren Ebenmaaßes (Sternenlauf), wobei ihre schlechtsinnige sinnliche Erhabenheit wesentlich mitwirkt, zum Object haben. Wirken dieselben hinein in die lebenerhaltende Thätigkeit des Menschen, sei es störend oder fördernd, so wird derselbe sie irgendwie in den Bereich seiner unmittelbaren Wirksamkeit zu ziehen suchen, sie durch Opfergaben günstig stimmen oder versöhnen, ja er wird ihrer Nähe in Form von Bildern sich zu vergewissern streben. Der Zweck des Lebenstriebes bleibt hier derselbe: die Befrei-

¹⁾ Daß von einer cruden Anbetung der sinnlichen Naturobjecte überall nie die Rede sein könne, darin stimmen alle einsichtsvollen Mythologen heutzutage überein. Vgl. die schöne Darlegung bei Welcker Griech. Götterlehre 1857 I, 215 f.

tigung aller Lebenshemmung und die Steigerung alles dessen, was das Leben fördert. Hier ist das Opfer nicht Act freier Verehrung oder einfachen Dankes (was schon durchaus menschlich gedachte Götter voraussetzt) sondern Ergebniß der Noth und der Zweckmäßigkeit. Ist das Maaß der Förderung, welche der Mensch durch die Gunst unberechenbarer Conjunctionen empfängt, unendlich größer als das Maaß der Störung, aber nicht so, daß alle Willenskraft erschlappt, weil es keinen Kampf mit irdischen Naturmächten mehr giebt, so entsteht das günstigste Verhältniß: der Mensch erkennt jene Fülle von Lebenssteigerung als Segen; denn dieser Begriff setzt eine Auerkenntniß des Werthes der Gaben voraus, die nur bei einem kräftig gebildeten Willen (gebildet durch wirklichen Eigenthumserwerb) möglich ist und zugleich für eine gedeihliche Verwendung der gewährten Fülle bürgt. Die Zurückführung nämlich aller derjenigen Eindrücke, welche eine einfache natürliche Gegenwirkung seitens des Menschen ausschließen oder auszuschließen scheinen, auf eine höhere Causalität ist nicht Act einer gereiften Reflexion, wie der Deismus wollte, sondern stets in allen ersten Bewegungen des Menschengeistes unmittelbar mitgesetzt als treibender oder gestaltender Factor.

Das religiöse Leben erhält aber durch ein anderes Moment die tiefsten Anregungen — durch die Gemeinschaft. Wie im Bisherigen schon des Menschen Stellung als Eigenthümer in Betracht kam, so noch mehr ist der Umstand von Bedeutung, daß er Haupt oder Glied einer Familie, eines Geschlechtes, einer freien Genossenschaft, eines Stammes, eines Reiches ist ¹⁾. Die einfachste

¹⁾ Der Deismus kann es deshalb nicht zu einer richtigen Anschauung bringen, weil er als religiöses Subject entweder nur die unterschiedslose Masse oder das isolirte Individuum betrachtet, also einen schlecht natürlichen oder degenerirten Zustand menschlichen Lebens voraussetzt. Es spiegelt sich darin die Gesamtauffassung der bürgerlichen Gesellschaft, welche das 18. Jahrhundert beherrschte. Die Ursachen derselben lagen theils in dem fast allgemeinen Absolutismus, da vor dem Herrscher alle Uebrigen nur eine Masse einzelner Individuen bilden, theils in der fast alleinigen Herrschaft des römischen Rechts, das, seinem Wesen nach nur Privatrecht, zur Zeit seiner Ausbildung einen ähnlichen Gesellschaftszustand vorfand und überall voraussetzte. Beide Ursachen sind eng verschwistert; denn wo die königlichen Prerogative die Staatszwecke völlig absorbiren und durchaus als Privatrecht er-

Lebensform der Gemeinschaft ist die Familie: das Bewußtsein der Abhängigkeit von den Altvordern erzeugt jenen weit verbreiteten Ahnencultus. Aber sie ist auch die Geburtsstätte der sittlichen Gefühle der Dankbarkeit, Ehrfurcht, des Wohlwollens und der Liebe. Die pflegende, helfende, schützende Güte des Hausherrn ist für ihn heilige Pflicht: zugleich aber ist sie auch unmittelbares Gebot der Lebenserhaltung, sobald sich der Mensch nicht nur als Individuum sondern auch als Träger eines Geschlechtes weiß. Die Kinder bilden ein werthvolles Eigenthum, in dem er selbst fortlebt; und indem diese unter den segnenden Einfluß der höheren Mächte gestellt werden sollen, wird der Vater, wird das Stammeshaupt naturgemäß zum Mittler, zum Priester. In den abhängigen Familiengliedern erzeugt sich aber ebenso naturgemäß das Gefühl einer unbedingten Verpflichtung gegen das Haupt — und dieß ist die Regung des Gewissens. Der Gehorsam sichert dem Einzelnen Schutz und Förderung, während die Macht des Hauptes durch ein tiefes Interesse an dem Wohlergehen der Glieder gebunden aber auch geleitet wird. Je größer die Macht, um so stärker das Gefühl der Verpflichtung: und so wird dasselbe Verhältniß, werden alle die geistigen Gefühle leicht auf die höheren Mächte übertragen, durch jene unwillkürliche unbewußte Anwendung des Causalitätsgesetzes. Die Gottheit wird ausgerüstet mit den Qualitäten, Gesinnungen, Wirkungsarten, wie sie einem normalgedachten Familien-, Geschlechts-, Stammes-, Reichs-Oberhaupte zukommen. Freilich droht hier sofort der Uebelstand daß, je näher die Absichten der Gottheit mit den Zwecken und Interessen des Gemeinschaftskreises, dem sie vorsteht, verbunden werden, sich auch ihr Wirkungsgebiet verengert und leicht Schranken vorfindet; und umgekehrt, je weiter der Gesellschaftsverband wird, um so mehr wird die Gottheit zur ausschließlich herrschenden Macht, entleert von den Interessen der hütenden Pflege.

fast werden, entsteht eben Absolutismus. Die patriarchalische Staatsidee kann nichts bessern, da sie eine primitive Form der Gemeinschaft repräsentiren will; in ihr birgt sich aber die Wahrheit als Ahnung, daß wenigstens die Familie ein höheres Recht hat als jene Staatsauffassung. Wie tief diese Vorstellungen noch heute fortwirken und fast alle Erschütterungen in den kirchlichen Gestaltungen ja auch die wissenschaftliche Auffassung früherer Zeiten bedingen, bedarf kaum einer Andeutung.

Die Fülle sittlicher Qualitäten und der äußere Umfang des Wirkungskreises treten nur zu bald in ein umgekehrtes Verhältniß. Immerhin aber bleibt das Familienleben in organischer Weise der Quell für alle höhere Entwicklung der Gottheitsidee: und dieß ist das Wahre an dem Satze, daß die Religion aus dem Gewissen stamme. Nicht nach ihrer wirklichen Erscheinung sondern nach dem Factor ihrer processiven reineren Entwicklung. Dort ist die Stätte des freien Gehorsams, der durch die unbedingte Verpflichtung zugleich unmittelbar gewiß ist, seine eignen höchsten Zwecke zu fördern, der allein den ärgsten Feind aller religiösen und sittlichen Höhe, den Trieb nach Selbsterhaltung zu binden, ja zu ethisiren und zu heiligen fähig ist. — Alle diese Factoren, in ihren mannigfachen Formen und Arten, in ihren verschiedenen Graden von Stärke und Schwäche, durchkreuzen und verbinden sich in außerordentlicher Fülle und erzeugen so eine fast unabsehbare Menge von Gestaltungen des religiösen Vorstellens und Handelns.

Diese Darlegungen würde man gründlich mißverstehen, wollte man sie für eine genetische Entwicklung des geschichtlichen Verlaufes der religiösen Idee nehmen oder auch nur für eine Andeutung der Stufen, welche der Geist nach und nach ersteigt. Sie sollen nur einen Schlüssel zum Verständniß des Einzelnen bieten und einen Gradmesser für den religiösen Werth von Erscheinungen, nur einen Blick gewähren nicht in die ursprünglich erzeugenden sondern in die überall religiös-wirksamen Mächte innerhalb des menschlichen Geisteslebens. Daß jene Sätze nichts weniger als eine Theorie darbieten sondern aus der Beobachtung religiöser Bildungen in möglichst weitem Umkreise nach Zeiten und Völkern abgezogen sind, wird man hoffentlich gleich erkannt haben ¹⁾.

1. Die geschichtliche Untersuchung ²⁾ hat sich zuerst mit der Religion der alten Indier zu beschäftigen, welche vor vier

¹⁾ Der resumirende Character unserer Arbeit sowie der Leserkreis dieser Blätter gebieten gleichmäßig, das ganze sprachliche Material, ja alles Detail, soviel als möglich auszuschließen.

²⁾ Verwerflich und in den Resultaten trügerisch wird die Methode sein, welche beliebig aus allen alten Systemen und Mythologien Einzelnes heraus-

bis fünf Jahrtausenden das Land der sieben Ströme an den Abhängen des Hindu-Kuh bewohnten. Nicht nur bilden ihre Urkunden ein Hauptdocument in der Geschichte des menschlichen Geistes; auch die griechische Mythologie¹⁾ (ja die europäische überhaupt) muß auf die Urquellen zurückgehen, aus denen wir die lebensfrischen Anschauungen unser Urahnen schöpfen können. Nach dieser Seite hin dürfen und müssen wir sie in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, und dieß um so mehr, als in ihnen der Uebergang von der natürlichen Religion, welche überall die allmälige Krystallisation der unmittelbaren Natureindrücke in feste Vorstellungsbilder erkennen läßt, zu einer mehr künstlichen, priesterlich gepflegten wahrzunehmen vermögen. Gerade für sie hat einer der berufensten und besonnensten Forscher einen ursprünglichen „instinctiven Monothismus“ in Anspruch genommen²⁾. Die Quelle bildet die Rig-veda-Sanhita mit 1017 Hymnen, entstanden in zwei Perioden, der älteren Chhandasperiode (vor 1000 v. Chr.), der Zeit ursprünglicher Production, und in der Mantraperiode, (c. 1000—800), der Zeit der allmäligen Sammlung und Nachahmung.

Der erste Blick in die Vedenreligion zeigt uns einen Polytheismus höchst umfangreicher Art. Nicht nur werden häufig viele Götter neben einander genannt mit Namen, sondern auch ganze Gruppen göttlicher Wesen, wie die Marutas, die Asvini, die Aditjas finden wir und außerdem ist noch stets von „den Göttern“, im Allgemeinen die Rede. Die Götter sind weniger die Mächtigen oder Uebermächtigen, als die „Leuchtenden“ (deva, div von div scheinen, hell sein): der Eindruck des Erhabenen, Herrlichen, Großen dominirt hier und demselben entspricht auch

greift, gruppirt, ohne Rücksicht auf Zeit, Volk und Art, und dieses Cento als ächte alte Tradition proclamirt.

¹⁾ Ich verweise auf Welcker's griechische Götterlehre Gött. 1857 I, 8f. 226 ff. Vgl. Max Müller, Oxford essays I, 47. Roth, in Baur's und Zellers Jahrb. 1846 S. 351.

²⁾ A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans. By Max Müller, M. A. &c. &c. London, Williams and Norgate 1859 p. 558—572. Wo ich nur den Namen des Verfassers setze, ist dieses Werk gemeint. — Ähnliches sprachen schon aus Colebrooke, Burnouf, Roth u. A.

im religiösen Gebiete das Gefühl eines zuversichtlichen, oft kühnen Vertrauens, dem die Empfindung scheuer Furcht fast völlig fremd ist. Damit hängt es zusammen, daß, sobald eine stetige Hypostase auftritt, auf diese auch gleich die Beziehungen des Familienlebens übertragen werden, in Ausdrücken (wie Vater, Sohn, Bruder) und ebenso in Zumuthungen und Functionen des allseitigsten Schutzes, der Segnung und Lebensförderung. Wir gewahren einige Hauptgötter besonders hervortreten; Varuna mit seinem steten Begleiter Mitra, den hohen Gott des glänzenden Firmaments, den Indra, den Sonnengott, einherfahrend mit den gelbgemähten Strahlenrossen, die weidenden Himmelskühe (Wolken) in eine Höhle schließend, den Agni den Gott des vom Himmel herabkommenden aber auch des auf dem Heerde lodernden unschätzbaren Feuers, der darum der Bote der Götter, wie Vertreter und Sühner der Menschen ist, der die Götter herbeiholt, damit sie theilnehmen an den Libationen der opfernden Verehrer (Vgl. bes. Buch I Gesang 12, Vers 3. 10; 14, 1. ff; 13, 1, 12; 19).

Schon hieraus können wir sehen, daß, wenn es Spuren eines Monotheismus giebt, diese sehr dürftig und vereinzelt sein werden. Man könnte sie darin finden, daß die zehn Bücher (Mandala's) ¹⁾ unter verschiedenen alten Familien gesammelt wurden (M. Müller S. 461); aber das Hervortreten einzelner Gottheiten, hier des Agni, dort des Varuna, ist von zu geringem Belang, um an bestimmte Sonderung in Stammesgottheiten zu denken, abgesehen davon, daß die Gebete selbst, ihrem Inhalt nach, diese Meinung nicht begünstigen. Vielmehr steht so viel fest, daß an eine ursprüngliche Einheit der Gottheit nicht zu denken ist; nicht der geringste Grund liegt vor, Varuna oder Indra früher zu setzen als Agni, und an einen von diesen alle Verehrung geknüpft sein zu lassen. Selbst in scheinbar sehr alten Hymnen, in denen noch kein Gott genannt ist, erscheinen viele Götter ²⁾. Die Anrufungen an alle Götter

¹⁾ Ueber diese Eintheilungen s. Roth zur Litt. und Gesch. der Vedas 1546 S. 5 ff.

²⁾ Rigveda VIII, 30. „Unter Euch, o Götter, ist keiner gering, keiner jung; ihr alle seid wahrlich groß. — Seid gepriesen, Vernichter der Feinde,

gehören sichtlich einer späteren Zeit; nur selten nähert sich die Zusammenschau derselben der Einheit, welche im pluralis potentiae (oder majestaticus) enthalten ist ¹⁾. — Dagegen werden einzelnen Hauptgöttern bisweilen Bezeichnungen beigelegt, welche sie nicht nur zuhöchst stellen über alle Götter, sondern ihnen auch die Prädicate absoluter Herrschermacht zu sichern scheinen, wenngleich M. Müller zu weit geht, dieß in fast allen Hymnen an einzelne Götter finden zu wollen. So heißt Agni der Herrscher des Alls (II, 1, 9), der Herr der Menschen, der weise König, der Vater, der Bruder, der Sohn, der Freund der Menschen; alle Kräfte und Beinamen der Andern werden Agni deutlich beigelegt. Indra wird größer als Alle genannt; Soma ist großgeboren und besiegt Seden (X, 86; IX, 59). Er heißt der König der Welt, hat die Macht das menschliche Leben zu verlängern (IX, 96, 10, 14), er ist der Schöpfer Himmels und der Erde, auch des Agni, des Surja, des Indra und des Wischnu (ibid. V. 5) ²⁾. So heißt auch Varuna der Herr des Alls, des Himmels und der Erde, König der Götter und Menschen; er kennt die Ordnung der Natur und hält sie aufrecht ³⁾; er kennt die zwölf Monate, auch den dreizehnten, kennt den Weg des Windes, der Vögel in der Luft, der Schiffe auf der See; er ist der Hüter von Gesetz und Ordnung auch unter den Menschen ⁴⁾.

ihr Drei und Dreißig, geheiligte Götter des Mann. — Vertheidigt, helfst, segnet uns; leitet uns nicht ab vom Pfade der Väter, vom Pfade des Mann. — Ihr alle, o Götter, die ihr hier seid, verehrt von allen Menschen, gewährt uns mächtigen Schutz, gewährt ihn den Rössen und Pferden.“ M. Müller S. 531.

¹⁾ S. Ewald, Ausführl. Lehrbuch d. hebr. Sprache § 178b.

²⁾ Vgl. Max Müller l. c. p. 533 f.

³⁾ Wir könnten noch an Dyaus erinnern, das im Sanskrit zwar fem. ist und Himmel, Luft bedeutet, aber im Rigveda bisweilen männlich auftritt und eine Gottheit bezeichnet, welche das Himmels- und Tageslicht bringt. Es scheint eine jener flüchtigeren Personificationen zu sein, einfacherer Art, aber nichts giebt uns das Recht, darin einen früheren Monotheismus zu erkennen, der durch die Dreizahl des Varuna, Indra und Agni gebrochen wurde, S. Max Müller, Edinburgh Review 1851, October, über die Gottesnamen in den europ. Sprachen.

⁴⁾ Ein herrliches Bild des Varuna nach seiner umfassenden Universalität, aber auch nach seinen tiefen ethischen Momenten entwirft Roth „die

Unangesehen, daß solche Beispiele sehr vereinzelt vorkommen, daß sie wahrscheinlich der späteren Mantraperiode angehören, tritt in ihnen z. B. Varuna mit Mitra vereint auf, also nicht mit göttlicher Ausschließlichkeit, und die anderen Götter werden wenigstens im Allgemeinen genannt. Kämen solche Oden in beträchtlicherer Anzahl vor, als kleine Sammlungen, unterschieden durch alterthümlichere Sprache oder besondere Dialecte, so ließe sich die Vorstellung vertheidigen, die monotheistische Idee sei ursprünglich dagewesen, nur in einzelnen Geschlechtern habe man dasselbe höchste Wesen anders genannt. Aber jene Prämissen lassen sich in keinem Stücke nachweisen. Vielmehr hat schon Max Müller jene Erscheinung richtig erklärt, wenn er sagt S. 531: „Für das Gemüth des Betenden ist jeder Gott so gut wie alle Götter. Er wird in diesem Augenblicke als die wirkliche Gottheit empfunden, als die höchste und absolute, trotz der nothwendigen Einschränkungen, welche nach unserer Anschauung eine Vielheit von Göttern jedem einzelnen Gotte auferlegen muß. Alle übrigen verschwinden für einen Moment vor dem Geiste des Dichters und nur derjenige Gott, welcher die Wünsche erfüllen soll, steht im vollsten Lichte vor den Augen der Verehrer“. Und S. 546: „Während Agni angerufen wird, ist Indra vergessen; es gibt keine Rivalität, keine gegenseitige Beschränkung zwischen ihnen oder den andern Göttern“. Nur daß der eigenthümliche Grundunterschied ihres ursprünglichen Wesens fast immer deutlich gewahrt wird; denn daß Agni die Feinde abwehrt, ist nur sehr untergeordnete, seltene Function, während Indra der eigentliche Held und Vorkämpfer bleibt; und umgekehrt hat dieser nicht die friedliche vermittelnde sühnende Aufgabe, die dem Agni zugewiesen wird.

höchsten Gottheiten der Arier“ (Ztschft. d. D. Vrgl. Ges. VI, 70—73). Aber es scheint uns dasselbe, so gewiß es für das Walten mächtiger sittlicher Ideen schon in früher Zeit spricht, mehr ein künstliches und der Glaube an Varuna in dieser Gestalt (denn sonst erscheint er auch sehr beschränkt) dürfte schwerlich ein Gemeingut der Urzeit gewesen sein, vielleicht einzelner tiefblickender Rishi's; jedenfalls wäre der philologische Nachweis für das höhere Alter gerade solcher Varunahymnen abzuwarten. Auch ist Varuna nur Einer von den sieben Aditjas, den Ewigen, also nicht der Einzige. Abgesehen davon, daß ein solcher Glaube gewiß nachhaltiger dem Elementen-cult gesteuert hätte, erklärt sich diese Erscheinung leichter anders. S. den Text.

Allein es giebt in der That Hymnen, in denen der Geist nach einer göttlichen Einheit als Schöpfer ringt. Und in dieser findet jener geistvolle Forscher mit Andern die Spuren eines instinctiven Monotheismus. Sie enthalten die Anfänge eines philosophischen Nachdenkens ¹⁾, welches, der arischen Rasse eingenümmlich, in den indischen Upanishads eine wahre Scholastik erzeugt hat; denn es ist ein Vorurtheil jene höhere Abstraction ausschließlich in sehr gereifte Culturverhältnisse zu verlegen und für dieselbe durchaus eine späte Zeit zu fordern: die Volksindividualität bildet hierin eine entscheidendere Instanz. So beschäftigt sich ein Hymnus mit dem Problem der Schöpfung (bei M. Müller S. 564 mitgetheilt) ²⁾. „Am Anfange war weder Nichts noch Etwas, nicht der leuchtende Himmel noch das Gewölbe des Firmaments. Was bedeckte, was barg, was umschloß das All, was die fadenlose Tiefe? . . . Der einzig Eine hauchte hauchlos in sich selbst ³⁾; ein Anderes ist damals nicht gewesen.“ Hier reißt der Gedanke ab, den die Phantasie ersetzen muß. Die reine Schöpfungsidee ist ihm unersaßbar. Der Verf. schaut tiefe Finsterniß über dem Ocean, darin ein Keim, in den die Liebe dringt, und die Natur entfaltet sich nach der Analogie des Frühlings. Aber diese genügt ihm nicht und er bleibt im Zweifel über den Ursprung des Alls. Jener „Einzig Eine“ hat nicht die Macht: erst nach der Schöpfung ist die „Natur unten, Wille und Macht droben“. So fährt er fort: „Wer weiß das Geheimniß? wer verkündigte es hier, woher, woher der Schöpfung Füll' entsprang? Die Götter selber sind erst später worden. Wer weiß,

¹⁾ Indes wird überall der religiöse denkende Geist, wenn er sich in das Problem der Schöpfung sinnend vertieft, auf Ergebnisse von einer gewissen Aehnlichkeit kommen. Diese mit Gelehrsamkeit und Geist nachgewiesen zu haben ist das Verdienst meines verehrten Collegen Dr. Schlottmann, das Buch Hiob verdeutscht und erläutert, Berlin 1851, S. 76—105, 128—149.

²⁾ Mandala X, 11, 2, zuerst in Colebrooke miscellan. essays I p. 33 nach Poley's Uebersetzung S. 31.

³⁾ Soadhâ avastât, prayatih parastât.

⁴⁾ Schon früher (nach Colebrooke) äußerte sich Eugène Burnouf: La religion des Védas n'est ni le culte des héros ni le polythéisme des poèmes plus modernes; c'est pour le culte l'adoration des éléments et des grands corps célestes . . . et pour la spéculation à la croyance à l'unité de dieu. Journal des Savans 1840, p. 295.

woher dies große All entsprang? Er nur, von dem dieß Schöpfungsal gekommen! Ob stumm sein Wollen oder thätig war, — der Alles überschaut (Adhyaksha) im höchsten Himmel, Er kennt es, — doch vielleicht auch Er kennt's nicht!“ — ¹⁾ So wenig ist der Schöpfungsgedanke hier erfaßt oder gar zu intellectueller Gewißheit erstarrt, daß jener Einige selbst vielleicht über den wahren Ursprung der Schöpfung im Dunklen ist, wie ihn selbst eine große Unklarheit umschwebt. Einen Halt gegen das Princip der Naturreligion können wir noch weniger finden; denn „die Götter sind erst später entstanden“, erst mit und nach dem Kosmos, der aus dem Chaos sich entwickelte. — Andere Aussprüche ähnlicher Art (z. B. Sie nennen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; es ist das Eine, das Weise, das sie mannigfach nennen) bezeichnen eine Reflexion, die nach Einheit trachtet; sie sind in die Upanischads aufgenommen und haben für die philosophischen Discussionen den Ausgangspunkt gebildet. Bedeutender aber erscheint ein anderer Hymnus (X, 121); derselbe redet von dem Herrn des Alls, der Himmel und Erde gegründet, der Quelle des goldenen Lichtes, dessen Segen alle leuchtenden Götter wünschen, der Gott ist über alle Götter, der Rechte, der zerstören kann, aber der auch der die ganze Natur lenkt. Diese wunderfame Schilderung ²⁾ bezeugt ein Zwiefaches: daß der Ge-

¹⁾ Wie mannigfache Verührungen mit altgriechischen Vorstellungen sich hier finden, s. bei Schlottmann l. c. p. 143. Vgl. Brandis Geschichte der griech. Philosophie I, 66 ff.

²⁾ Sie ist zu merkwürdig, als daß wir sie unterdrücken könnten. Vgl. M. Müller, S. 569:

Zuerst entsprang des goldnen Lichtes Quell. —
 Er ist's, der ein'ge Herr von allem Sein,
 Er gründete die Erde sammt dem Himmel:
 Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?
 Der Leben gibt und Kraft, deß reichen Segen
 Begehrt der Götter leuchtend schöne Schaar,
 Deß Doppelschatten Tod und Ewigkeit:
 Wer ist der Gott, dem unsere Opfer gelten?
 Er, dessen Macht die Welt, die lebt und athmet,
 Allein regieret, Mensch und Thier zumal:
 Wer ist der Gott, dem unsere Opfer gelten?
 Er, dessen Macht den Berg mit Schnee umhüllt,
 Das Meer herbeiruft sammt dem fernen Strome,
 Der so sie lenkt, als wären's seine Arme:
 Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?
 Durch den der Himmel hell, die Erde fest ward,

danke — nicht eines Einzigen sondern eines höchsten Gottes mit Nothwendigkeit sich bildete aber auch nur als der göttlichen Spitze in einer Menge anderer höherer Wesen, die von ihm abhängig sind, — und daß andererseits dieser Gedanke noch in der Luft schwebt, trotz seiner Klarheit im Zweifel verharret und es zu keiner Gewißheit bringt, wofür der Refrain zeugt. Und doch ist von dieser halbphilosophischen Ueberzeugung noch ein sehr weiter Weg bis zur Aufnahme in das Gefühl, bis dahin, wo dieses Princip der Absolutheit die andern göttlichen Wesen jeder relativen Selbstständigkeit entkleidet hat und wo diese Idee zur religiösen Macht im Geistesleben der Verehrer geworden ist. Und nur in diesem Falle dürfen wir von einem wirklichen Monotheismus reden.

Hiernach wird sich also als Ergebniß herausstellen, daß wir auf Grund der Quellen kein Recht haben, weder zu behaupten noch zu vermuthen, daß die primitive Gestalt des indischen Gottesbewußtseins den kräftigen Glauben an Einen Schöpfer und Regierer der Natur und der Menschenwelt in sich hegte. Allein von zwei Seiten her gewahren wir ein Streben nach diesem Glauben hin. Zuerst von der intellectuellen Seite her. Der Polytheismus entspricht nicht dem klaren Denken; er ist voller Widersprüche, sobald man zu ahnen beginnt, daß die Vorstellung der Gottheit den Begriff des Absoluten in sich schließen müsse und

Der auch den höchsten Himmel aufgerichtet,
Der in der Luft dem Licht die Bahn gemessen:

Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?

Zu welchem Erd' und Himmel, festgegründet,
Aufblicken scheu, erschauernd innerlich,
Und über den die Sonn' im Aufgang scheint:

Wer ist der Gott, dem unsre Opfer gelten?

Woher die mächt'gen Wolkenwogen kamen,
Den Samen nährend und das Feuer leitend;
Dort ist entsprungen Er, der allen Göttern,
Den leuchtenden, allein das Leben giebt:

Wer ist der Gott, dem unsre Opfer gelten?

Doch seine Macht schaut über jene Wolken,
Die Kraft verleihen, die das Opfer zünden,
Er, welcher Gott ist über allen Göttern:

Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?

Der Erde Schöpfer möge unser schonen,
Er, der Gerechte, der den Himmel schuf
Und strömen ließ die hellen, starken Wasser:

Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?

sobald man nach Einer letzten äußersten Causa zu fragen beginnt. Dieses zwiefache Streben nach der Einzigkeit des Ursprunges und nach dem Vollkommensten liegt tief im gesunden, durch keine Uebercultur erschlafften Menschengeiße; die spätere Scholastik hat es im sog. ontologischen und kosmologischen Beweise in apologetischem Interesse zu verwerthen gesucht. Aber über den Gedanken Eines Gottes, der in den Göttern das Leben ausmacht, dessen Erscheinungsweisen die Namen derselben andeuten, der über sie herrscht, ja dessen Ursprung in dem der Weltelemente verborgen ist, ja über ein Fragen nach diesem Gotte, über ein Zweifeln und Wünschen bringt diese denkende Richtung es nicht hinaus ¹⁾. — Fürs andere läßt sich das Gleiche von der religiösen Seite her behaupten. Zunächst erfüllt sich hier das gehobene Gemüth so, daß dem einzelnen Gotte leicht eine höchste, nahezu ausschließende Stellung angewiesen wird; — aber dieser Erguß frommer Stimmung vertieft sich nicht zur Glaubensüberzeugung. Ferner treten die sittlichen Fragen hier hervor. Varuna hält die Weltordnung aufrecht; bringt der Geist dahin hindurch, dieses Gesetz des Alls als das den concreten Stoff absolut beherrschende, alle Erscheinungen sich unterordnende Element zu erfassen, so ist ein bedeutender Schritt aufwärts geschehen. Drittens kommt hinzu, daß der Mensch sich bestimmter Abweichungen vom Urgezet der Welt bewußt wird; nicht ausschließlich, wenn auch häufig, reißt dasselbe an der Erfahrung des Uebels und der Noth. Er sucht Vergebung durch Gebet und Opfer. Diese höchst wesentliche Thätigkeit kommt nun nicht allein Einem Gotte, sondern allen Hauptgöttern zu, dem Indra, Varuna, Agni, in dem Maaße, als sie ihre Naturbasis verlassend zu Persönlichkeiten sich ausgestalten. Endlich (viertens) sind die Lebensgüter, um welche gebeten wird, nicht zwischen die Götter vertheilt, sondern alle werden von allen Gottheiten

¹⁾ Für dieses wenig nachhaltige aber wiederholte Streben nach Einheit ist der Genius Datscha Beleg, zuerst einer der Aditjas um Varuna, späterhin aber sogar Vater von Mitra und Varuna, mit Aditi (der Ewigkeit) zengt er (der Kluge, Einsichtige) die Götter und schafft die Welt. — Aehnlich der Soma, zuerst ein Opfertrank, dann personificirt zur Gottheit, zur pantheistischen Weltseele, bis er sich im Somaveda, der sich fast nur mit seinem Cultus beschäftigt, zum höchsten Gotte steigert.

erfleht. So erscheinen gerade in diesen wesentlichsten Dingen, als segnende und verzeihende, die Götter als gleichartig, und die Unterschiede schwinden in dem Bewußtsein, je mehr es die rein religiöse Erfahrung verarbeitet. Allein darin liegt nun gerade die Unvollkommenheit, daß jene Reflexionen und diese religiösen Momente nicht in Einen leuchtenden Brennpunkt zusammenschießen: das ist das unterscheidende Privilegium der wahren Offenbarungsreligion¹⁾.

2. Mit der Religion der alten Indier steht im engsten Zusammenhange der Glaube der alten Parsen, besser der Baktrer²⁾. Deutlich erkennen wir noch die Spuren des großen Religionskampfes, der bei der Losreißung der eng verbrüdernten Stämme in alter Vorzeit stattgefunden hat, erkennbar an einem großen gemeinsamen Erbe sowie an einzelnen schneidenden Gegensätzen³⁾. Die Hauptquelle für diese Religion sind die sehr mannigfaltigen und der Zeit ihrer Abfassung nach weit auseinander-

¹⁾ Wie wenig der indische Geist im Stande war, jene Vereinigung aller gefunden Elemente zu vollziehen, zeigt ebensowohl die später religiöse wie philosophische Entwicklung. Nach der Letzteren gehen theistische und atheistische Schulen nebeneinanderher, je nachdem die Gottheit über oder in der Welt gedacht wird. So sagt Patandjali: „Gott, der oberste Lenker, ist ein Geist unterschieden von andern Geistern, unberührt von den Uebeln, welche diese treffen, gleichgültig gegen gute und böse Handlungen und deren Folgen, gegen Träume und flüchtige Gedanken. In ihm wohnt die tiefste Allwissenheit; er selbst ist nicht durch die Zeit begrenzt.“ Kapila aber behauptete, daß die Existenz Gottes weder mit den Sinnen erfasst noch durch Vernunft erschlossen werden könnte noch geoffenbart sei. „Viele tausende von Indras und andern Göttern, heißt es in einer Lehre dieser Samkhya's, sind in den einander folgenden Perioden verschwunden: denn die Zeit zerstört sie unerbittlich.“ *Essais sur la philosophie des Hindous* par M. Colebrooke traduits de l'Anglais par G. Pauthier, Paris 1833 p. 11. 34. Weiteres über diese Philosophie Wilson über die Samkhya's u. in *J. Einl. zu Vischnu-Purāna*, London 1840, auch Max Müller, *Ueber indische Philosophie*. *Ztschft. d. Deutschen Morg. Gesellsch.* VI, p. 1 ff. 219 ff.

²⁾ Von den nördlichen Iranern reden wir. Denn die ursprüngliche Religion der (südlicher wohnenden) alten Perser ist uns völlig unbekannt, s. Schwolsohn die Esabier und der Esabismus, Petersburg 1856 I, 346; *Spiegel Ztschft. d. D. Morg. Ges.* IX, 183 ff.

³⁾ *S. Spiegel der Avesta I. Einleitung.* Besonders Roth, in *Ztschft. d. D. Morg. Ges.* VI, S. 76, nach welchem Zarath. den alten Varnaglauben der neuen gewaltsamen Indrareligion reformirend entgegensetzte und dadurch die Trennung herbeiführte. Vgl. *Baur's Theol. Jahrb.* V, 353 f; VIII, 285 f.

anderliegenden Schriften, welche in dem Avesta uns vorliegen. Unsere Frage nach dem Glauben des ältesten Heidenthums muß der nach den ältesten Quellen innerhalb des Avesta vorausgehen. Als solche erscheinen fünf Liederansammlungen (Gâthâ's)¹⁾, die den Zarathustra redend und Offenbarungen einführend darstellen und deren einzelne Sprüche später eine hohe liturgische Bedeutung gewinnen, und selbst als Zaubersprüche gelten. Jene Trennung der alten Vriër (in indische und iranische) scheint, nach diesen Quellen zu urtheilen, vorzüglich in dem Zwiefachen seinen Grund gehabt zu haben, theils in einem Gegensatz gegen die bunte vielgestaltige Götterwelt, die in dem bloßen Naturleben wurzelte, theils in einem Streite über das Culturdasein, indem die Nomaden und Ackerbauer sich zu sondern beginnen. In der That weist schon die vedische Religion zwei sehr differente Elemente auf: Varuna als Weltordner mit dem sittlichen Gesetze und dann die Schaaren der Maruts, Apri's, Ribhu's mit der fortgehenden Personification der Naturerscheinungen, andrerseits den friedlichen Geist in den Agnihymnen mit dem wilden stürmischen, der viele Indragesänge charakterisirt²⁾.

In diesen ältesten Liedern, in welchen wir jedenfalls eine Urform der von Zarathustra unternommenen Reformation sehen dürfen³⁾, begegnen wir dem Glauben an einen Gott, Ahuramazda (Ormuzd) genannt, aufs Deutlichste. Die bisherige Volksvorstellung von schützenden Kräften einerseits und dem weißen Geiste andrerseits faßte Z. in die Vorstellung Eines höchsten Gottes zusammen, den keine eigentlichen Götter, nur Genien von sehr flüchtiger Existenz, umgeben, fast nur Spiegelungen seiner Eigen-

¹⁾ In einer (noch ungedruckten) Schlußabhandlung zu seiner Schrift über diese Gâthâ's sucht Haug mit vielem Scharfsinne das, was Spiegel (Avesta I, 13) schon behauptet hatte, zu erweisen, daß der eigenthümliche Dialect dieser Lieder nicht ausschließlich provinziell sei sondern eine viel frühere Entwicklungsform des Zend enthalte. Für die relativ ältesten Stücke des Avesta halten sie auch andere Forscher, z. B. Albrecht Weber, Viter. Centralblatt; Decbr. 1858.

²⁾ Vgl. die treffliche Abhandlung von Roth, über die Ormuzdreligion in Bour's und Zeller's theol. Jahrb. 1849 S. 281—296.

³⁾ Vgl. Haug, Ueber die Lieder Zarathustras u. s. Religionsstiftung im Ausland 1858 S. 1210 ff. und meinen Aufsatz in Hollenberg's Deutscher Zeitschrift 1859 Juli.

schaften und Gaben, die zwischen reinem Begriff und Personification schwanken. Das Letztere gilt wohl für die Haurvatāt (Vollkommenheit), und Ameretāt (Unsterblichkeit) das Erstere für Ahshathrem (Besitz) und Bōhu Manō (guter Sinn). Das eigentliche Centrum in der Vorstellung von Ahuramazda bildet aber den Begriff des anfangslosen Seins. Alles was Dauer, Wesenhaftigkeit ist, beruht in ihm; daher auch die Wahrheit überall als seine Forderung und als seine Offenbarung genannt wird. Zugleich ist er der Herr alles geistigen und leiblichen Lebens; in seiner Hand sind alle Geschöpfe; er ist der Selbstleuchtende und Wissende. Als der Gerechte belohnt er die Guten, welche in Gesinnung, in Wort und in Werk seinen Befehlen nachkommen, und bestraft die Bösen oder Lügner. Die Erde, als Genie Armaiti, ist seine Tochter. Einen Dualismus im späteren Sinne kennt aber diese Urform der Religion nicht: Der Gegensatz besteht nur zwischen dem Sein und Nichtsein, der Wahrheit und Lüge, dem guten und den bösen Sinn. Derselbe bleibt also völlig im abstracten hängen, bald metaphysisch, bald psychologisch, bald sittlich gewendet. Daher heißt das böse Princip Nichts, Lüge, Angriff, Verleumdung, kurz es versirt in verschiedenen rein begrifflichen Wendungen.

Diese monotheistische Gestaltung ist zwar alt, aber sie giebt sich nicht, wie dies sonst in allen Religionen der Fall ist, wo es sich unmittelbar um gewissen Glauben handelt, als alte Tradition sondern als neue Offenbarung¹⁾. Fürs Andere erhellt in ihr noch viel ausdrücklicher als bei jenen sporadischen Stellen des Rigveda, daß hier kaum von einem rein religiösen Glauben die Rede sein kann sondern nur von einer sittlichen und intellectuellen Ueberzeugung. Es fehlt vollständig das Element der

1) Später datirte man den Ormuzd glauben höher hinauf und ließ ihn dem Zima (Dschemschid) geoffenbart sein, der zwar die Welt ordnete und regierte, aber es ablehnte, Verkündiger und Träger dieses mazdajagnischen Gesetzes zu werden. S. 2 Farg. B. 10. Spiegel S. 68 ff. Aber auch dieser tritt zurück vor dem Homa, den Gott mit einem Priestergewande bekleidet und dem er zuerst die reine Lehre mittheilt. S. den 9 Ha des Yaçna. Denn Zima's Reich wird erst durch den Homatrauk zum goldenen Zeitalter. S. Windischmann, über den Somacultus der Arier in den Abh. der Münchener Academie 1844 IV, S. 137 f. Beide Sagen von Zima und Homa (Zama und Soma) sind ein altarisches Erbgut. S. Lassen indische Alterthumskunde I, 517.

sinnlichen Anschauung, dessen jede Religion bedarf, die natürliche in Anlehnung an die Naturereignisse, die höhere in lebendiger Erinnerung an concrete Heilsthatsachen und Gotteswerke. Und so finden wir schon in sehr alten Stücken nach Zarathustra jenes Princip des Bösen immer stärker personificirt, bis es endlich als Angromainjus oder Ahriman zu einer höhern Macht sich gestaltet, die dem guten Ormuzd gegenübersteht. Mußte Zarathustra die Devas bekämpfen, so gewannen diese leicht ein Oberhaupt; stritt er gegen böse Geschöpfe, so war es ein leichter Schritt, bei der Schöpfung der einzelnen Länder und Wesen auch Ahriman neben Ormuzd bedeutend zu betheiligen¹⁾; durfte er dem reinen Feuerdienste nicht entsagen, blieb das Feuer vielmehr der Mittelpunkt des Cultus, so war für Ahuramazda leicht das Urlicht als eigentliche Substanz gewonnen²⁾, von der das irdische Licht herkommt, und der Gegensatz der Finsterniß und des Todes ward Ahriman als Herrschaft eingeräumt. Diese Umwandlung nach den genannten drei Hauptpunkten mußte um so leichter erfolgen, als der Volksglaube von einem weißen und schwarzen Geist einen ähnlichen Dualismus bedeutend begünstigte. Fortan prägte sich derselbe um so schärfer aus, als die rein speculativen Elemente den mythologischen Bildern und den physischen Anschauungen Platz machten, als die sittlichen Momente hinter dem Gegensatze von Rein und Unrein (den die Gāthā's noch nicht kennen) zurücktraten.

Verleitet durch eine falsche Uebersetzung des Anquetil du Perron (resp. Kleukers) hat man oft (und es geschieht in manchen Darstellungen noch bis heute)³⁾ eine höhere Versöhnung dieses Gegensatzes in der ächten alten Parsenreligion selbst finden wollen. Ueber den beiden dualistischen Mächten sei die Rede von einem höheren Wesen, Zeruana aferena, aus dem der Gegensatz erst hervorgegangen. Alle neueren Zendologen haben jene Uebertra-

¹⁾ Vergl. den berühmten ersten Fargard des Vendidad von Spiegel, *Westa I*, 61 und Haug in *Bunsen's Aegypten V*.

²⁾ Für die enge Beziehung beider vgl. die Nachweise bei Schlottmann *Gieb S.* 145 f. Jos. Müller im *Journal des Savans* 1839 *S.* 617. Schon in den Gāthā's heißt Ahuramazda der Selbstleuchtende (gāthrō).

³⁾ Röh, *Gesch. der abendländ. Philosophie I*, 392.

gung (im 19 Fargard des Vendidad¹⁾) entschieden verworfen; vielmehr heißt es: „es schuf der Heiliggesinnte (das Wort) in der ungeschaffnen (grenzenlosen“ nach Müller, „unendlichen“ nach Spiegel) Zeit.“ Wir wollen nicht darauf eingehen, ob sich diese Zeit nur auf Zeitabschnitte beziehe oder ein Beinamen des Ahuramazda selbst ist, sofern er eben der Ewige, Ueberweltliche ist²⁾. Letzteres würde gerade zu der ursprünglich zarathustrischen Fassung der Gottheit als eines anfanglosen Seins sehr gut passen, dagegen ebensowenig wie die erstere Ansicht jenen Dualismus mildern.

Allein der Verlauf der Religion zeigt deutlich, daß man bei diesem Dualismus nicht stehen bleiben könne; ein Fortschritt knüpft sich gerade an dies Zarvan akarana an. Denn aus den Berichten Späterer (Theodorus von Mopsuestia nach Photius, Agathias, Schahristani — die Stellen s. bei Hyde a. a. O. S. 297) erhellt deutlich, daß man, ohne Zweifel durch babylonische Einflüsse³⁾, den Zervan als den höchsten Gott setzte, aus dem Ormuzd und Ahriman hervorgegangen seien⁴⁾. Da es bildete

¹⁾ Spiegel, Avesta I, 245. Ueber diese Frage vgl. bes. denselben, Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft V, p. 221 ff.

²⁾ So Schlottmann in A. Weber's indischen Studien 1850 I, 3 S. 378 f.: „Ahuramazda als der Ewige Ueberweltliche gedacht ist der Zarvan akarana. Seine Vergleichung mit dem Bel-ithan der Babylonier hat Spiegel (1 Excurs zum Vendidad, Avesta I, 271) dahin erweitert, daß er „mit größter Bestimmtheit“ hierin eine Uebertragung aus den semitischen Ideenkreisen behauptet. Sicher gilt dieß für die spätere Zeit. Zrvân ist bloße Uebersetzung von זר״א alt. Denn die spätere Neigung der Perser für fremde Gebräuche und Religionsweisen ist constatirt Herodot I, 135; Clem. Alexandr. Protrept. p. 43 ad Syll. — Früher setzte man den Glauben der Vorfahren Abrahams und diesen selbst in enge Beziehung des Parsismus. Vgl. hierüber die gelehrten Nachweisungen bei Hyde, Veterum Persarum, Bactrorum, Medorum religio Oxoni 1700, Cap. IV, p. 28—81, über Zervan p. 79, 295, 495.

³⁾ Vgl. Berosi fragmenta ed. Richter 1825, p. 59, sq.

⁴⁾ Ähnlich wie Schlottmann spricht sich J. Dishausen aus in Welckers griech. Götterlehre I, 146. Man mag die indische Aditi vergleichen, welche in den Veden nur appellativ, späterhin zur Göttin gemacht wurde als ewige Zeit. Die Lehre von der Zeit bildete sich wohl bei den Parsen entschieden erst nach ihrem Systeme von Weltperioden aus; und die allgemeine Ansicht vertritt wohl die Nachricht des Alimâ-i-Isfâm, daß Ormuzd „die Zeit, die Herrscherin der langen Periode“ (so auch im Minokhired, Spiegels Parsi-grammatik S. 134) hervorgebracht habe.

sich eine Secte der Zervaniten, die sich in einzelne Zweige spaltete. — Während wir kein Recht haben, hierin Reste alter Urwahrheit zu finden, so ist auch diese Art von Monotheismus kaum dieses Namens werth. Denn eben jene Nachrichten enthalten auch Zeugnisse üppiger phantastisch-theogonischer Mythenbildung und der eindringende Cult der Gestirne verunreinigt den Glauben auf's stärkste, noch abgesehen von der Nachricht, daß seit Artaxerxes die Aphrodite (Anahit) mit prächtigen Bildsäulen verehrt worden sei.

So gewahren wir ähnliche Ergebnisse wie bei den Indern. Der monotheistische Gedanke tritt aufs kräftigste hervor bei Zarathustra, aber nur als nüchterner Begriff, ohne religiöse Macht. Um seiner Lehre dieselbe zu sichern, muß er mit dem Volksglauben eine Art Compromiß eingehen, der die Reinheit der Gottheitslehre sowie ihre sittliche Tendenz nicht nur dualistisch gestaltet, sondern bald den Himmel mit andern göttlichen und widergöttlichen Wesen (Ferneis, — früher Seelen, dann schützende Manen, endlich in philosophischer Ausprägung Prototypen der Dinge — und Devs), sowie mit verehrten Gestirnen bevölkert. — Aber auch hier bleibt es nicht ohne ein Streben zu höherer Einheit. Zunächst, wenn auch theils abstract theils phantastisch, in der dunkeln Gestalt des Zarvan akarana, bedeutender aber noch in der Vorstellung und im Glauben. Denn das Ziel der Welt ist vollkommener Sieg des guten Princips.¹⁾ Und Ahriman bildet nur einen Gegenstand des Abscheues, nicht der Verehrung²⁾: alles Gute, aller Segen wird nur auf Ormuzd zurückgeführt und der höchste Zweck geschieht in der Vereinigung mit dem Lichtwesen. Auch ist es nicht zu verkennen, daß die Stellung

¹⁾ Plutarch de Iside et Osiride c. 47: „Theopompos sagt, nach der Lehre der Magier herrsche abwechselnd der eine Gott 3000 Jahre und der andere werde beherrscht, andere 3000 Jahre streiten und kämpfen sie und vernichten gegenseitig ihre Werke, zuletzt unterliege Hades und die Menschen werden glücklich, indem sie weder der Nahrung bedürfen, noch Schatten werfen“. S. Parthey S. 83. 84.

²⁾ Denn die Ceremonie, daß man ein Kraut Omomi im Mörser stampfte, mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes mischte und es an einem dunkeln Orte hinwarf, ist kein Opfer sondern ein schützender zauberischer Gebrauch. S. Plutarch ibid. c. 46.

des Mithra ¹⁾, als des Mittlers, sowie die Hoffnung auf den einstigen Retter und Heiland Sosiosch (eine Collectivpersönlichkeit, entstanden aus der Verehrung der uralten vorzarahrustischen Feuerpriester) eine sowohl himmlische als irdische Milderung und Verjöhnung des Dualismus erstreben.

3. Nur mit wenigen Worten wollen wir der griechischen Religion gedenken, eines jüngeren Zweiges des großen arischen Stammes. Nimmt man viele Aussprüche späterer Dichter und Philosophen zusammen, stellt man das Bild des Zeus in einer Einheit der Namen für Gott überhaupt, mit seiner Fülle von Herrschereigenschaften, mit seinem sittlichen Prädicaten in kunstreich gruppirten Zügen aneinander: so kommt man leicht zu dem Eindrucke, daß das monotheistische Bewußtsein hier so stark gewesen, daß man eine tiefe Ursprünglichkeit desselben zu glauben genöthigt sei. Ganz anders, wenn man, an der Hand sicherer Quellen, dem ältesten Glauben nachforscht ²⁾. Hienach ist in Griechenland in der That das religiöse Bewußtsein ganz ähnlich von den Naturmächten als solchen in ihrer Mannigfaltigkeit ergriffen gewesen, wie wir dies bei den vedischen Ariern finden. Meer, Sonne und Mond wurden verehrt ³⁾; einzelne Bilder sollten den Segen ans Haus fesseln; bedeutsamen Steinen, Bäumen, Bergen, Quellen, Flüssen begegnete man mit religiöser Scheu. Allein auch sittliche Gefühle mögen früh Personification gefunden haben. Nach einem allgemeinen Aufschwunge des nationalen Bewußtseins, da der Geist seine Macht über die Natur erkennt und sich zugleich in größerer Gesamtheit als Volk empfindet, werden die Götter menschliche Wesen, freie Personen, Träger der Culturidee mit allen sittlichen und musischen Mächten.

¹⁾ Vgl. Friedr. Windischmann, Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients; Leipzig 1858 (die erste der Abhandlungen hgg. v. d. D. Morgenl. Gesellschaft).

²⁾ „Alles was nach den wichtigsten und allgemein erkennbaren Merkmalen aus älterem und ältestem Cult herstammt, hat geschichtlich den Vorzug vor dem Werk der Abden“. Welcker I, S. 224.

³⁾ Die eigene Erinnerung der Griechen ließ sie behaupten, daß die ersten Menschen in Hellas Sonne, Mond, Erde, Gestirne und Himmel anbeteten (Plato, Kratylus p. 397 d.), und daß erst Homer und Hesiod ihnen die Götter des Olymps gegeben (Herodot I, 131).

So wird denn die Himmelsmacht Zeus die Herrschergestalt, die man mit allen Merkmalen der Absolutheit bekleidet. Aber während die Götter eine höhere Stufe des Daseins erreichen, schwindet ihre Vielheit nicht: „einen entschlossnen dogmatischen Angriff die Natur gänzlich zu entgöttern nehmen wir keineswegs wahr ¹⁾“. Ja, die Idee des Humanen wird in den Händen der Dichter zu einem gefährlichen Mittel, die Götter mehr und mehr zu vermenschlichen. Die ganze Entwicklung des Hellenenthums zeigt eine entschiedene Kraftlosigkeit und Unfähigkeit, nur das *θεοειδές* (nach Plotin) im Menschen in gesteigerter Weise auf die Gottheit zu übertragen. In dem Maße, in welchem die dichterische Phantasie ihnen Anschaulichkeit und Nähe zu belassen oder zu verleihen bemüht ist, werden sie Wesen, den sinnlichen Neigungen unterworfen; und will der sittliche denkende Geist diese Gestalten reinigen, so erblassen sie mehr und mehr zu abstracten Gedankenbildern und verlieren ihre specifisch-religiöse Kraft. Und andrerseits sind gerade zu der Zeit, da die Anschauung von Zeus sich in großartiger Weise abgerundet hatte, die einzelnen andern Götter in unbestrittenem Besitze ihrer Göttlichkeit und dominiren sogar hier und da als Localgottheiten, während Zeus den Träger der einheitlichen Nationalidee bildet. — Von einem ursprünglichen Monotheismus läßt sich auch, selbst in erschließender Weise, nicht reden ²⁾: denn daß auch die reine Naturreligion in den Erscheinungen eine supernaturale Macht meint, zeugt lediglich für den allgemeinen Zug des kräftigen religiösen Gefühls zur Einheit hin, der indeß seine adäquate Ausgestaltung nicht findet, niemals aber für eine wirklich vorhandene Glaubensform reinerer Art. Und in gleicher Weise zeugt der Umstand, daß nicht nur die Reflexion nach einer monistischen Spitze strebt, sondern daß auch die einzelnen Hauptgötter alle wesentlichen sittlichpersönlichen Factoren, wie sie überhaupt nur der Gottheit eignen können, annehmen, für den Zug zur richtigen Einheit der Vorstellung und des Glaubens hin, ohne aber eine Coincidenz

¹⁾ Welcker S. 231.

²⁾ Merkwürdiger Weise geschieht dieß von Welcker, während uns in seiner geistvollen Darstellung alle Prämissen nur für die im Texte gegebene Auffassung gegeben scheinen. Sehr beachtenswerthe Gegenbemerkungen gab Preller in Zahn's neuen Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1853 S. 34 f.

aufzuweisen, welche sich auch nur mit den wesentlichsten Elementen eines solchen Glaubens erfüllte, wie er uns bei Abraham begegnet.

4. Die ägyptische Religion kommt hier in Frage wegen ihrer nahen Beziehung zu den semitischen Völkern. Nach Lepsius ausgezeichnete Abhandlung ¹⁾ sind wenigstens einige Blicke in die religiöse Vorzeit des Landes gegönnt. Die alte (von Röth erneuerte) Meinung von einem schöpferischen Urwesen Kneph (nach Euseb. praep. evang. III, 11) zerfällt angesichts aller Urkunden; Name wie Begriff desselben läßt sich für die ganze vorchristliche Zeit nicht nachweisen. Vielmehr ist der rechte Typus der ägyptischen Religion ein Polytheismus, dessen Vielgestaltigkeit sich noch lange nicht übersehen läßt. Die ersten Hauptgötter lassen sich nachweisen, aber ihre feste Stellung, ihre individuelle Bedeutung hüllt sich in ein Dunkel, welches durch alle Enträthselung der hieroglyphischen Beischriften sich nur noch zu verdichten scheint. Doch möchte dieß sich aus ihnen ergeben, daß nämlich in der priesterlichen Theologie sich auch ein starkes Streben vorfand, die Macht der angerufenen Götter so groß als möglich darzustellen, ohne Beachtung der nothwendigen Beschränkung, welche nach nüchternem Urtheil die Existenz der andern großen und kleinen Götter erfordern würde, um so befremdlicher, als die graphischen Darstellungen derselben fast immer lange Reihen individuell genau geschiedener Gottheiten darbieten. Gleichzeitig ringt sich überall das Streben hindurch, Einen höchsten Gott an die Spitze zu stellen. Bei diesem Prozesse wirkte deutlich die politische Gestaltung des Reiches mit, auf der andern Seite das Bestreben der Priester, den einzelnen Localculten, überhaupt dem Volksglauben Rechnung zu tragen ²⁾. Läßt sich über den Gang der Religion eine wahrscheinliche Vermuthung hegen,

¹⁾ Abhandlungen der Berliner Academie der Wissenschaften; 1851 S. 157—214.

²⁾ Dahin läßt sich wohl jene Eigenthümlichkeit, die den alten Griechen schon ein Stein des Anstoßes oder auch ein tiefes Räthsel zu sein schien, erklären: den Göttern auch vielfach Thierköpfe zu geben. Die Zeit, da das Gemüth die Natureindrücke lebendig aufnahm und religiös verarbeitete, liegt unendlich weit zurück; die geläutere Anschauung dachte die Götter als Menschen. Allein nun galt es, dieselbe zu unterscheiden von den alltäglichen

so kann dieselbe wohl nur in folgenden Momenten bestehen. Der ursprüngliche Kern des Glaubens war die Macht der Sonne ¹⁾, welche den Nil steigen macht und dem Lande Segen bringt, aber in verschiedenen Localculten sich individualisirend. So ward diese Sonnenmacht als Ptah gedacht das himmlische Feuer und Licht, als Osiris in der uralten Metropole This (Abhydos), als wirklicher Sonnengott Ra in On (Heliopolis). Ohne Zweifel bestand aber auch schon sehr früh der Thiercult, sofern dieser den göttlichen Segen ans Haus fesseln lehrt, mit der Verehrung der Manen, der Penaten und Laren parallel in Ansehung des religiösen Triebes. Bei der Vereinigung des politisch und religiös verschiedenen Unterägyptens mit Oberägypten wird der Localgott von Theben Amun mit Ra vereinigt der allgebietende Himmelsheerrscher; erst im neuen Reiche ist Amun-Ra „König der Götter“. Dagegen bleibt Ptah von Memphis „Vater des Ra“. Mit dem sinkenden Reiche wendet sich der ägyptische Geist immer mehr dem Gotte des Todtenreiches (Amene) Hefiri oder Osiris (ursprünglich vielleicht Gott der untergehenden Sonne des Westens) zu, der endlich überall verehrt wird; Herod. II, 42 ²⁾. Auf ihn werden nun alle bedeutenden Prädicate übertragen, welche Macht, Herrschaft, Leben bezeichnen. Allein weder kann er seiner Schwester und Gemahlin Isis entbehren, noch wirkt seine Verehrung einschränkend auf die Localculte und den Thierdienst; ja er erringt nicht einmal die erste Stellung in den Götterverzeichnissen. Hat

Sterblichen. Das geschah zunächst durch Attribute z. B. des gekreuzigten Kreuzes, als Symbols des Lebens, des Uräus, als Sinnbildes der ewigen Dauer, des Pschent, als Zeichen der Herrschaft. Andererseits zeigt der Thiercult, daß das regelmäßige instinctvolle Leben und Treiben der Thiere den Aegypten früh mit heiliger Scheu erfüllte, (wohl die richtigste Erklärung); mithin konnte der Thierkopf gleichfalls ein solches Attribut abgeben, das in dieser menschenähnlichen Figur das specifisch Göttliche hervorhob. Damit war zugleich das zwiefache Bedürfniß einer Individualisirung und des Anschlusses an Localculte befriedigt.

¹⁾ Porphyrius de abstinencia IVc. 9.

²⁾ Zwischen Osiris und Seth findet sich ein tiefer Gegensatz, schon aus der Zeit, da der letztere unter die Götter erster Ordnung gerechnet wurde. An den ersteren knüpft sich Alles, was im ägyptischen Bewußtsein von sittlichem Gehalte sich vorfand. Vgl. meine Abhandlung „Set=Typhon, Asafel und Satan“ in der Zeitschrift f. histor. Theologie 1860, bes. S. 165 ff.

Seb eine Bedeutung gehabt, welche ihn dem griechischen *ποσειδων* ähnlich machte (welchen die Griechen in ihm erkennen), so kann dieß nur in seiner Fassung als der Zeit liegen (also ähnlich wie Zrvâna) und darum mag ihm der Name „Vater der Götter“ beigelegt sein. Hier würde ein speculatives Element hindurchblicken, das sonst vereinzelt dasteht und schwerlich auf die Bildung der Mythologie von wesentlichem Einfluß gewesen ist. Man darf nämlich die Reaction gegen die maaslose und im Ganzen auch unberechtigte Verehrung der altägyptischen Weisheit, welche man aus der Lectüre der Griechen aufzog, nicht zu weit treiben und jedes einigermaßen eindringende Nachdenken über die mythologischen Gestalten, vielleicht auch über sie hinaus den alten Aegyptern absprechen wollen ¹⁾. Zeigt sich schon in den Beischriften, im Todtenbuche, in der Gruppierung und Darstellung der Götter ein Zug, diese Fülle zu ordnen, zu begreifen, der bei dem nüchternen Sinne des Volkes, sobald es in einzelnen hervorragenden Geistern vom semitischen Charakter sollicitirt, wenn nicht befruchtet ²⁾ wurde, leicht zu Abstractionen hinführen konnte, so offenbart uns das Todtenbuch eine scharfe Beobachtung auch des sittlichen Lebens (in der berühmten Rechtfertigung des Todten in Amente), welche freilich in eine sophistische Selbstgerechtigkeit ausläuft und keinen Vergleich aushält mit dem tiefen Schulbekenntnisse, das der indische Väter zu Varuna hinauffandte. Allein dieß sind eben nur Möglichkeiten, die heiligen Bücher der Priester sind noch unentdeckt und werden es wohl bleiben, und wieviel darin von tieferen geistigeren Anschauungen, wieviel von kleinlichsten Vorschriften über Reinigungen, Opfer und andere Cultushandlungen gestanden hat, gehört in's Reich der Ver-

¹⁾ Sicher zu weit geht wohl F. Chabas, vorab eingenommen zu Gunsten der „ägyptischen Weisheit“, wenn er in der *Revue archéologique* 1857, p. 211 schreibt: *En considérant l'analogie intime qui semble confondre les unes dans les autres, les divinités principales, on est amené à reconnaître que la notion fondamentale(?) de l'unité de Dieu pouvait exister au fond des doctrines égyptiennes; mais cette notion n'appartenait vraisemblablement qu'au degré le plus élevé de l'initiation; elle était voilée sous la divinisation des facultés, des fonctions, des attributs et des symboles.*

²⁾ Sollte vielleicht die wunderbare Reaction des Königs Amenophis IV (s. Lepsius S. 196 ff.) zu Gunsten eines reinen bildlosen Sonnencultus auf solche Anregung zurückzuführen sein?

muthung ¹⁾). Genug, weder für die alte Zeit noch für die spätere lassen sich deutliche Spuren finden, welche auf eine wahre Höhe und Reinheit des Glaubens, geschweige auf ächten Monotheismus hinweisen. Und selbst statt der starken Tendenzen zu monistischer Gestaltung des Glaubens oder der Vorstellungen, wie sie bei den Ariern wahrzunehmen sind, gewahren wir hier nur leise kaum hörbare Anklänge ²⁾). Der Grund davon liegt in dem völlig schwunglosen äußerlich correcten reinverständigen Geiste des ganzen Volkes, dem auch jede starke religiöse Erhebung voll Wärme und edler Kraft gänzlich fremd bleiben mußte.

Zweiter Artikel.

Wenden wir uns nun zu den Semiten, so betreten wir einen Schauplatz von weltgeschichtlicher Bedeutung in der Geschichte der Religionen. Aus dem Schooße des Semitismus sind die drei monotheistischen Religionen hervorgegangen, welche in die Geschichte Vorderasiens und Europa's auf's Tiefste eingegriffen haben. Nur wenige Tagereisen genügen, um vom Sinai nach Jerusalem mit Golgatha oder nach Mekka mit der heiligen Ka'bah zu gelangen. Die ältesten Nachrichten von reinem Monotheismus kommen von semitischen Stämmen und Völkern her.

1. Von diesen Gesichtspunkten aus hat in der neueren Zeit ein geistvoller, nach deutscher Art tief durchgebildeter Forscher Sätze aufgestellt, welche sich mit unserer Frage auf's nächste berühren. Ernst Renan ³⁾ theilt die Semiten in zwei Aeste, der eine ist

¹⁾ Was Diod. Sic. I, 70, 71 über das Leben der Könige beibringt, ist gewiß aus diesen Büchern (wenn auch immer in sehr abgeleiteter Weise), nicht aus dem Leben geschöpft. Darnach kann der Schluß auf den Inhalt der religiösen Schriften nur ungünstig ausfallen.

²⁾ Was Max Uhlemann (Thoth oder die Wissenschaften der alten Aegypter; Gött. 1855 S. 24 ff.) von einem ursprünglichen Monotheismus sagt, beruht, soweit es nicht mit dem Gesagten zusammenfällt, auf ziemlich leichten apriorischen Annahmen oder auf mehr als bedenklichen Lesungen des Todtenbuches.

³⁾ Zuerst in f. bekannten Werke: *Histoire et système comparé des langues sémitiques* Paris 1855 I, p. 2 suiv., (ouvrage couronné), dann noch eingehender in der Abhandlung: *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au*

wesentlich nomadischer Art, der andere sesshaft und von wohlorganisirtem Gesellschaftsleben. Jener umfaßt die eigentlichen Araber, die Hebräer und die „therachitischen Stämme“, welche in der Nachbarschaft Palästina's wohnten, dieser die Phönicier und die Bewohner von Syrien, Mesopotamien und Yemen. In jenem hat der Monotheismus stets sein festestes Bollwerk gehabt; aber auch die Religionen des zweiten Astes stehen demselben weniger fern, als man es glauben sollte. Zwar sind dieselben nicht monotheistisch zu nennen, allein die genaue Untersuchung ihrer religiösen Vorstellungen ergiebt, daß in ihnen die Idee Einer höchsten Gottheit in den mannigfachsten Gestalten und Namen sich verberge oder zu Tage trete. Zunächst weist Renan sehr glücklich nach, daß innerhalb des hebräischen Zweiges der Glaube an Einen höchsten Gott bis in's höchste Alterthum hinaufreiche. Weber sprächen dagegen die pluralischen Gottesnamen, noch könne Moses als der persönliche Urheber des Glaubens gedacht werden. Denn aus Aegypten konnte er ihn nicht schöpfen, noch weniger aus philosophischem Nachdenken; vielmehr will er ausdrücklich in Jehovah nur den Glauben seines Stammes fixiren. Auch läßt die Kritik die Annahme nicht gelten, daß ein frommer Eifer die Urkunden in monotheistischem Sinne geändert habe (*retouché*). Die Physiognomie des Ganzen wäre doch geblieben; am bedeutendsten sprächen dagegen die Namen, deren mehrere die Einheit Gottes (Elkana, Uzziel, Raguel, Jokebed), keiner eine Vielheit von Göttern verrathe. Woher hat nun dies Volk seinen Monotheismus? Dies ist der Knotenpunkt der ganzen Frage. Denn auf höhere Offenbarung an Abraham oder auch nur an eine solche religiöse Genialität Moses, welche auf die Nachwelt bestimmend eingewirkt hätte, zurückzugehen, verbietet ihm sein religiöser Standpunkt, und so fällt er einer individualistischen Behandlungsweise der Religionsgeschichte anheim. Er findet keinen andern Ausweg, als den Monotheismus als einen gemeinsamen Zug der semitischen Race zu denken, der

monotheïsme im *Journal asiatique* 1859 T. XIII, p. 214—282 und p. 417 bis 450, auch im Separatabdruck erschienen. — Wir werden auch mannigfach die trefflichen Forschungen von Schwolsohn in seinem früher genannten Werke: „Die Esabier und der Esabismus“ Petersburg 1856 2 Thl. berücksichtigen.

das gesammte Geistesleben derselben bestimmt habe. Sehr bezeichnend ist es, daß der französische Gelehrte damit durchaus nicht eine geistige Höhe dieses Völkerzweiges aussagen will ¹⁾; im Gegentheil findet er in diesem charakteristischen Merkmal den Haupterklärungsgrund für die völlige Sterilität des semitischen Geistes und die Abneigung desselben gegen alle wahre Cultur. Nun aber begegnen wir factisch bei den heidnischen Stämmen dieser Race einem sehr bedeutenden Polytheismus, der an wilder Ueberschwenglichkeit die Vielgötterei der Arier noch hinter sich läßt. Hier unterscheidet nun Renan zwischen den Spuren einer höchsten Gottheit und der späteren Göttermenge. Seine reiche Gelehrsamkeit weist ihm die ersteren in überraschender Menge nach; und so wagt er denn einen Schluß a posteriori, der mit seinen Voraussetzungen a priori trefflich übereinstimmt, daß nämlich überall ein alter Monotheismus gewaltet habe. So begegnen wir hier in der jüngsten Phase der Religionswissenschaft des Orients einer Anschauung, wie sie sehr ähnlich schon Herbert von Cherbury für die *religio gentilium* behauptete, nur auf einen besondern Völkerzweig eingeschränkt. Dieser Satz erklärt ihm auch die Erscheinung des streng monotheistischen Islam, aber wiederum nur mit Hülfe der Annahme, daß derselbe ein völlig naturwüchsiges Erzeugniß des arabischen Volkes sei.

Die Beurtheilung dieser mit glänzender Gewandtheit ²⁾ verfochtenen These wollen wir nicht damit beginnen, daß wir unsere sehr abweichende Anschauung von der Natur des religiösen Geisteslebens oder von dem Werthe des ächten Monotheismus für Entwicklung des menschlichen Geistes darlegen. Wir folgen dem Verf. auf das Gebiet der Thatfachen, welche seinen Satz erwei-

1) Dès qu'on admet que le monothéisme ne fut chez eux ni un emprunt fait, à l'Égypte, ni la conséquence d'un grand mouvement philosophique, il faut y voir le résultat d'une certaine disposition de race. Toute idée de supériorité et d'infériorité doit être ici écartée. Le point de vue sémitique n'est pas le fruit d'une constitution intellectuelle supérieure: elle est le fruit d'une constitution sui generis, qui avait ses avantages et ses inconvénients, mais qui, en tout cas, ne peut avoir été l'apanage exclusif d'une tribu isolée. *Nouv. consid.* p. 229.

2) Ein Zeugniß von dem mächtigen Eindrucke dieser Abhandlung liegt vor in dem bestimmenden Aufsätze von Edm. Scherer, *Revue de théol.* 1860 p. 361—373.

ſen ſollen, jedoch mit freierer ſelbſtſtändiger Darſtellung. — Zugleich erhält unſere Aufgabe eine Einſchränkung, welche uns jede Hoffnung abſchneidet, das Gottesbewußtſein gleichſam in ſeiner primitivſten Einfachheit, zur Zeit der noch ungeſchiedenen Völkermaſſen zu belauſchen. Bekanntlich zeigen ſich auf allen Punkten unſeres Gebietes Spuren von Urvölkern, welche vor den neuen Eindringlingen zurückweichen. Vor den Kananäern verſchwinden die Aborigines: die Emim, Samsummim, Enakim, Rephaim; in der Sage vom *Oṽowos* (bei Sanchuniaton ed. Orelli p. 16) vermuthet Ewald (durch Combination mit *רננ*) gewiß mit Recht die Andeutung eines in Phönicien vorgefundenen Urvolks¹⁾; bekannter ſind die von den Edomitern zurückgedrängten Horiter, die fortan in zigeunerhafter Stumpfheit lebten²⁾; die arabiſchen Stämme in ihren verſchiedenen Strömungen treffen überall das Land bewohnt von einer fremden Race, mit der man nichts gemein haben will, und die vor dem Auftreten überlegener Kraft faſt von ſelbſt verſchwindet. Wie dieſelbe Erſcheinung ſich in ganz Europa wiederfinde, wie ſelbſt vor den Kelten mehrere Völkerschichten ſich abgelagert haben, iſt bekannt durch alte Nachrichten und neuere Entdeckungen. Die Frage bleibt ungelöſt, vielleicht unlösbar, wie ſich dieſe Aborigines zu den Völkern der geſchichtlichen Zeit verwandtschaftlich verhalten; unwillkürlich entſteht das Bewußtſein, daß die wirklichen Anfänge der Menſchheit von den erſten deutlichen Spuren ihrer Geſchichte durch einen Abſtand geſchieden ſeien, den das Dunkel von vielen Jahrtauſenden deckt. Mithin engt ſich unſere Frage dahin ein: laſſen ſich in den wirklich bekannten Religionen der Völker des ſemitischen Vorderaſiens ſtarke Spuren eines Monotheismus entdecken, ſowie die deutlichſten Anzeichen, daß alles, was wir von Polytheismus finden, durchaus ſpäteren Mißbildungen zugeſchrieben werden müſſe?

2. Wir beginnen mit denjenigen Stämmen, welche Iſrael theils verwandt, theils am nächſten benachbart waren. Zu den erſteren gehören die Ammoniter und Moabiter, deren

¹⁾ Die ziemlich ſpäte Einwanderung der Phönicier ſteht außerdem völlig feſt Herod. I, 1; VII, 89, Juſtin 18, 3. 2. Bertheau zur Geſchichte Iſraels S. 163 ff.

²⁾ Deuter. 2, 22. Job 30, 2—10 und die Commentar z. St.

Stammvater mit dem der Israeliten eng verbrüdet war; aber schon früh trat eine Separation ein. Aehnlich die Edomiter, deren Ahn sogar als der Zwillingsbruder des zweiten Stammvaters von Israel betrachtet wurde. Es mußte sehr stark hervortreten, daß die Religion dieser Stämme mit der israelitischen fast identisch sei, wenn überhaupt daran zu denken ist. Auf die ausdrücklichen Abweichungen vom Jehovahdienst, welche zu Gunsten moabitischer Cultusweise innerhalb Israels stattfanden, dürfen wir wahrlich keinen Werth legen. Denn bei dem Baal=Peor verursacht eher die sinnliche Zügellosigkeit der Masse, die an den rauschenden Sakäen der Moabiter sich theiligte, einen Abfall, ohne daß hier das religiöse Bewußtsein viel in's Spiel kam. Num. 22, 18; 31, 16. Wenn Salomo den Göttern dieser Stämme Altäre baut, so geschah es theils aus übergroßer Duldsamkeit, theils aus Nachgiebigkeit gegen weibliche Einflüsse, theils aus einem ächt semitischen Streben, bei Jerusalem eine Art von Pantheon zu errichten, ähnlich wie arabische Stämme in einer Metropole ihre besondern Gottheiten aufstellten. Leicht konnte er diese Neuerung damit vertheidigen, daß doch diese Gottheiten als Diener Jahve's zu betrachten seien. Allein das prophetische Bewußtsein, also das des wirklich reinen Monotheismus, rügt diese Ausschreitungen als entschiedenen Widerspruch mit der Jehovahreligion, schon wegen der Götter-Bilder. Die spätere Strenge gegen sie war zum Theil eine Folge davon. Deuter. 23, 3. Nehem. 13, 1. 23 ff. ¹⁾. Will man aber das Verfahren Salomo's nicht eine tiefe Schädigung des Monotheismus nennen, so muß dieser Begriff so ausgedehnt werden, daß er sich mit Viel-

¹⁾ Die Erzählung von der Ruth spricht nicht vom Cultus; sie bezeugt freilich, daß der Gegensatz zwischen beiden Stämmen nicht so scharf ausgebildet war, wie nach dem Exil. Die Worte der Ruth (1, 16): „Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott“ beweisen nur den völligen Anschluß der Ruth an die Jehovahreligion, was nach semitischen Vorstellungen beim Verlassen der alten Heimath nur natürlich war. Mithin ist der Schluß von Renan, es zeuge diese Stelle für eine „völlige gegenseitige Toleranz zwischen dem moabitischen und israelitischen Cultus“, viel zu weit gehend. Vielmehr weisen die Worte von Boas II, 11. 12 ganz deutlich auf die Aenderung der Religion der Ruth hin: „Dein Loth sei vollkommen von Jehovah, dem Gott Israels, unter dessen Flügeln Du gekommen bist Schutz zu suchen“.

götterei, seinem directen Gegensatze, nahezu deckt. — Aber auch die dürftigen Notizen, welche wir über die Religion dieser beiden Stämme haben, reichen hin, ihnen einen eigentlichen Polytheismus zu vindiciren. Wir finden, daß beide Stämme als gemeinsame Gottheit den Rhamosch verehrten Num. 21, 29; 2. Kön. 23, 13; Jerem. 48, 7. 13. 46. Als besondere Gottheit der Ammoniter wird dann aber Milkom genannt 1. Kön. 11, 5. 33. Der Name geht auf die Vorstellung „König“ zurück, mit welcher der Himmelsherrscher bezeichnet ward, parallel mit den andern Ausdrücken für Herr, welche auf die Gottheit naturgemäß übertragen wurden. Obgleich Molech dasselbe Wort ist, so war diese Einheit vielleicht nie eine wirkliche; später ist das Bewußtsein davon so geschwunden, daß bei Jerusalem Milkom auf dem Delberge, Molech im Thal Hinnom eine Opferstätte erhielt 2. Kön. 23, 13. Dies mag als vorläufiger und wie uns scheint sehr schlagender Beleg gelten, daß wir selbst bei gleichem Namen eine Identität für die religiöse Vorstellung keineswegs annehmen dürfen, noch viel weniger natürlich, wenn die Gottheiten schon ganz verschiedene Namen angenommen haben und wenn sie an ein besonderes Volk gebunden sind. Gerade diese Localisirung der Gottheit (auf dem semitischen Boden erscheint sie enger an das Volk als an das Land geknüpft) erleichtert es, die Stellung derselben von der politischen Lage des Volkes abhängig zu machen, so daß der Besiegte den Gott des Siegers als den höheren anerkennt und der Sieger selbst den des unterworfenen Stammes dem seinigen einfach subordinirt. So schwindet völlig jener Schein, als ob die Moabiter und Ammoniter in Jehovah ohne Weiteres ihren eignen Gott erblickt hätten; die Verschiedenheit des Namens ist hier von dem höchsten Belange. Allein die Moabiter hatten noch besondere Localculte. Nach Eusebius (Onomast. s. v. *Moab*) verehrten die Bewohner von Ur Moab den Ariel (Gottesfeuer), und der Baal-Beer ist ähnlich zu beurtheilen. Diese untergeordneten Gottheiten thaten dem Rhamosch keinen Abbruch, der für die gesammte Volksgenossenschaft, und darum weniger für die einzelnen galt ¹⁾. — Ähnlich die Edomiter.

¹⁾ Der arabische Geograph Abd-el-Hagg erwähnt bei der Stadt Nabo eines Idols *نبو*, Nebu oder Nebo, eine in Vorderasien weit verbreitete

Wenn wir von der fabelhaften Nachricht des Epiphanius (haer. 55). daß dieselben das Bild des Moses göttlich verehrt hätten, Umgang nehmen, so weisen uns andere Andeutungen auf ähnliche Verhältnisse hin. Der Cultus war nicht bildlos; die Beschneidung erzwang erst Johannes Hyrkanus; den Polytheismus mit Idolen bezeugt sehr deutlich 2. Chron. 25, 14. 20, wo von den Göttern Seirs oder Edoms die Rede ist ¹⁾. Ueber den Localgottheiten mag auch Ein Hauptgott verehrt worden sein, vielleicht Hadad mit einem Zusage, was wir aus gleichnamigen Königen schließen ²⁾. Dagegen darf man nicht die öftere Berufung (Obad. 8; Jer. 49, 7) auf die Weisheit der Edomiter und besonders der Themaniter anführen. Die Reden der drei Freunde Hiob's sollen und können nicht für geschichtliche Belege gelten. Allein daß in diesen Gegenden unter den höheren Schichten des Volkes eine geistigere Richtung herrschte, welche mit eindringendem Verstande das Kluge, Zweckmäßige und Sittliche zum Gegenstande des Nachdenkens machte, ist sehr glaublich, ähnlich wie in Israel die Hofmah in ihrer Blüthezeit weder den öffentlichen Cultus noch den eigentlichen Volksglauben berührt. Es war ein mehr neutrales Gebiet, das zwar Ehrfurcht gegen das Göttliche lehrte, aber in ihrem Ausgangspunkte keine concrete Religiosität zu zeigen brauchte. Wer fühlt nicht die große Verschiedenheit des nach Hülfe ringenden oder freudig dankenden Glaubens in den Liedern eines Assaph von der Gottesfurcht, die in den Proverbien empfohlen wird! Spielte auf themanitischem Boden das Religiöse hinein, so genügte der allgemeine Gottesgedanke, der freilich für einen Monotheismus Ansätze darbot, aber auch eines kräftigen Glaubens entbehrte und mit dem Θεός, auf das sich die Griechen oft berufen, ebenso parallel steht, wie die mehr

Gottheit, die hier locale Bedeutung erlangt hatte. Nur aus Vermischung der religiösen Unterschiede geht die Bemerkung des Hieronymus hervor zu Jes. 15, 2, daß in Rabo das Idol Chamos geheiligt sei, das man auch Baal-Phegor nenne. S. Chwolson Esabier II, 165. Was Movers l. c. S. 333 ff. über alle diese Culte sagt, leidet an großer Verwirrung.

¹⁾ Dahin gehört die Nachricht von einem Gözen Κοζέ bei Joseph. Antiq. 15, 7. 9 — vielleicht מִשְׁפָּט der Entscheider, Richter oder מִשְׁפָּט der Harte, Strenge, wie der Miz, oder es ist mit מִשְׁפָּט Vollmond zu combiniren.

²⁾ Lengerke, Renaan I, 298.

practische Philosophie derselben mit der semitischen Weisheit. Diese ganze Anschauung ist Erzeugniß höherer Geistescultur und muß noch stets die Probe ablegen, ob sie für eine Volksreligion paßt, für welche ihr sehr wesentliche Elemente mangeln. Und hieraus versteht sich leicht das Vorkommen einzelner Namen ¹⁾, in denen El verborgen ist. Denn in Gen. 35 finden sich neben Hadad, Hadar, Baal-Chanan die Namen Eliphas, Regu=el, Mehetab=el, Maadi=el. — Die Erwähnung eines Fürsten Reuel, der vielleicht einem kleinen arabischen Staate angehörte, und dem Proverb. 31 zugeschrieben wird, gehört hierher; die Probe seiner Hofmäh zeugt von schönem sittlichen Geiste, ist aber ebenso wenig von religiöser Färbung, wie die Bewunderung der Königin von Saba, welche die Weisheit an Salomo's Hofe zu schauen kam 1. Kön. 10, 4—8²⁾.

3. Man hat ferner auf die Kananiter hingewiesen. Freilich zeigt sich in den Zeiten der Erzväter bei weitem nicht der schroffe nationale und religiöse Gegensatz wie nach der Einwanderung Israels unter Josua. Aus der Episode mit Melchisedek schließt man zu viel, wenn man eine Identität des religiösen Bewußtseins folgert. Immerhin konnte Abraham den El Elion, Schöpfer Himmels und der Erde, mitbekennen, sobald seine kriegerischen Erfolge demselben zugeschrieben wurden Gen. 14, 20. Dabei ist zu beachten, daß dies Capitel, in seiner merkwürdigen Färbung längst gewürdigt, am wenigsten angethan ist, die Unterschiede der Religion hervorzuheben. Ueberdies spricht nichts gegen die Vermuthung, daß der ältere kananäische Gottesdienst auf einzelnen Punkten reiner gewesen ist als späterhin. Von einem höchsten Gott ist ja auch, wie wir sehen werden, fast in allen Religionen Vorderasiens die Rede, der aber keineswegs zahlreiche Untergötter ausschließt. Die Worte Melchisedeks lassen sich sehr gut begreifen, wenn er wußte, daß dieser Abraham dadurch sich von andern unterschied, daß er diesen höchsten Gott zu seinem besondern Stammesgott erwählt hatte. Denn der rein

¹⁾ Die Verwerthung der Namen für mythologische Forschung ist nicht so neu, wie E. Renan nouv. cons. p. 272 zu meinen scheint. Vgl. Frommann, de cultu deorum ex *ὀνομασθησίων* illustri, Altdorf 1745. 4.

²⁾ Denn B. 9 athmet ganz den Sinn des jüdischen Erzählers.

femitische Polytheismus ist duldsam, sobald kein nationaler Gegensatz den religiösen hervorruft. — Die Heiligung mancher Orte, welche auch nach kananäischem Glauben eine gewisse Heiligkeit in Anspruch nahmen, zeugt nur für eine Art Unsicherheit in der gottesdienstlichen Gestaltung der patriarchalischen Frömmigkeit, die wir in allen sichern Nachrichten aus dieser Zeit gewahren ¹⁾. Uebrigens erwäge man doch die sehr deutliche Unabhängigkeit, welche sich Abraham, selbst nach Gen. 14, von dem Könige zu Sodom und nicht minder von seinen kriegerischen Bundesgenossen (B. 23. 24) wahrt und ebenso von den Hethitern Gen. 23; er will ihnen in keiner Weise verpflichtet sein. Noch viel schroffer tritt dieselbe bei den Söhnen Jacob's hervor Gen. 34. — In der späteren Zeit kann man noch viel weniger von einem Monotheismus der Kananiter reden. Denn hier erscheint als die männliche Hauptgotttheit „der Baal“ κατεξοχήν (עֶלְיוֹן), aber als stete Begleiterin die (wahrscheinlich in doppelgehörntem Bilde verehrte) Astarte Jud. 2, 13; 6, 25. Allein daneben sind „die Götter der Amoriter“ (6, 10), überhaupt die Götter der einzelnen Völkerschaften Kanaans (3, 5. 6) als Baalim genannt, sofern jener Baal in bestimmte Beziehung zu den verschiedenen Orten und Stämmen trat und dadurch erst die concrete religiöse Bestimmtheit erhielt. Hiervon stammen auch die vielen Namen von Ortschaften her, welche „baal“ enthalten, und deuten auf die Localisirung hin, bei welcher aber gewiß beim Volke in ähnlicher Weise das Bewußtsein der Einheit verloren ging, wie heute in dem Glauben des italienischen Landvolks, welches seine Madonnen auch wie verschiedene Localgottheiten betrachtet. Die Besondere des baal erzeugt aber auch der Anschluß an Mythen über seine Erscheinungsart oder an bestimmte heilige Bäume, Berge, (Baal=Thamar, B.=Zephon, B.=Meon, B.=Hermon, B.=Pera-zim), oder Quellen (Baal= oder, weiblich, Baalath=Beer Jos. 19, 8; 1. Chron. 4, 33). Wollte man nun vermuthen, daß Baal ohne alle solche Vereinzelnung verehrt worden sei, so fehlt eben hierfür der Nachweis; überdies begleitet ihn stets das weibliche Princip; und so wird von beiden Seiten aus der Schluß höchst

¹⁾ Vgl. Ewald, Ueber den Gott der Erzväter in seinen bibl. Jahrb. X, S. 22 f.

unwahrscheinlich, daß der Glaube an 'den Baal wirklich die einzige und ausreichende Grundlage für eine concrete Darstellung der Frömmigkeit gebildet habe. Damit aber fällt die Vermuthung eines Monotheismus, der die Vielgötterei irgendwie ausschlösse, in sich selbst zusammen.

Nicht minder ist es eine Täuschung, eine völlige Identität des Glaubens bei Abraham und seinen Vorfahren vorauszusetzen. Mit Unrecht zweifelt Renan (p. 230) die späteren Nachrichten von einem Götzendienste der letzteren an Jos. 24, 2. 14. Mag immerhin das Urtheil ein zu strenges sein, wenn die spätere Idolatrie der Israeliten mit der früheren gleichgestellt wird: die Zeugnisse von einem Unterschiede des Glaubens sind viel zahlreicher. Wollen wir auch nicht in Abrede stellen, daß ein Gott des Himmels bei den chaldäischen Therachiten in Verehrung stand, so lag der Hauptpunkt darin, daß ihm eine specielle segnende Wirkung im Einzelnen nicht zugeschrieben wurde; hier mußten die penaten-artigen Teraphim eintreten. Wir gewahren sie bekanntlich in der Familie Laban's; Jakob erkennt sie erst später als „Götter der Fremde“ und entfernt sie (Gen. 35, 2. 4). Noch deutlicher unterscheidet Laban den Gott Abraham's und den Gott Nahors (Gen. 31, 53¹⁾); Jakob schwört aber nur bei der Furcht Isaaks. Wenn die Stelle Gen. 12, 27—31 nichts von solchen Unterschieden aussagt, so liegt dies in ihrer strengen chronikartigen Kürze, bei welcher leicht Manches ausgefallen sein kann²⁾.

4. Mit den Kananäern waren die Phönizier stammverwandt und sprachgleich. Auf den ersten Blick scheint die fast unübersehbare Menge von Gottheiten, welche sich durch neue Quellen nur noch mehrt, der These vom Monotheismus schlagend zu widersprechen. Allein E. Renan sucht (p. 256 suiv.) eine Menge Namen für höchste Gottheiten hervor und schließt aus diesen auf einen ursprünglich einfacheren Cultus, in welchen die übrigen Gottheiten später eingedrungen seien. Es sei fern, solche Zuthaten und Mischungen mit andern Religionen leugnen zu wollen.

1) Daher auch der Plural: **אֱלֹהֵי אֲבִיכֶם**; das folgende **אֱלֹהֵי אֲבִיכֶם** kann freilich Einzahl oder Mehrzahl sein. Wenn das Erstere (Ewald, Geesch. des Volkes Israel I, 421), so ist die spätere Scheidung des ursprünglich gemeinsamen Glaubens noch deutlicher ausgedrückt.

2) Vgl. über diese Stelle Ewald, Jahrb. für bibl. Wiss. X, 26 ff.

Allein eine Bedeutung hat jene Folgerung doch nur dann, wenn unsere Quellen, mit kritischer Unbefangenheit untersucht, theils die wirklich höchste Stellung jener Götter aufweisen, theils auf eine anfängliche Identität bis zur Einzigkeit hin schließen lassen. — Leider müssen wir aus trüben Quellen schöpfen. In Byblos und Tyros, vielleicht auch in Sidon und Berytos existirten bedeutende Tempelarchive mit zahlreicher Priesterschaft und vielen heiligen Schriften, aber gewiß sehr mannigfach ausgebildet, je nach der Eigenthümlichkeit der localen Gottesdienste. Aus ihnen schöpfte Sanchuniathon und suchte das Verschiedenartige in den heiligen Büchern zu verknüpfen. Auszüge aus seinen Werken lieferte Philo aus Byblos, gewiß nicht, ohne Manches den griechischen Sagen noch näher zu bringen; und aus diesem wiederum giebt uns Eusebius Pamphili dürftige Excerpte. Die große Verwirrung dieser Fragmente mag abschrecken, darf aber nicht zu ungegründeter Verdächtigung verleiten. Dazu kommen viele zerstreute Nachrichten von Schriftstellern aus allen Jahrhunderten, die mit viel größerer Behutsamkeit aufzunehmen sind. Den sichersten Halt, aber auch die dürftigste Quelle gewähren die Inschriften. Unter den Bearbeitungen bringt Movers bekanntes, in vielen Beziehungen treffliches und bahnbrechendes Werk übergroße Stoffmassen, ist aber sowohl in seinen Identificationen wie in seinen Scheidungen unglücklich und greift auch oft recht fehl in seinem Mißtrauen wie in seinem Vertrauen, unangesehen, daß er die Götter gruppenweise, nicht nach dem Grade der kritischen Sicherheit oder der Zeitfolge nach ordnet und deshalb nie zu einem klaren Bilde verhilft. Dagegen hat Ewald für die Erkenntniß Sanchuniathons einen sichern Grund gelegt ¹⁾.

Unter den Gottheiten, die hier in Frage kommen, machen einige durch ihre Namen, andere durch ihre ganze Stellung auf

¹⁾ Abhandlung über die phönitischen Ansichten von der Welterschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathons. Der Königl. Gesellschaft der Wiss. am 15. Febr. 1851 vorgelegt. Leider konnte ich die Abhandlung von E. Renan über Sanchoniathon in den *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* XXIII, 2me partie nicht zu Gesicht bekommen. Aus seinen Anführungen zu schließen, scheint er indeß beschwichtigte Zweifel wieder erneuert zu haben. — Sehr ausführlich hat besonders über die Kosmogonieen gehandelt v. Bunsen, *Aegypten* V, 234 — 362.

eine hervorragende Würde Anspruch¹⁾. Zu den ersteren gehören *Σαμημοῦμος*²⁾, ὁ καὶ Ὑψουράνιος (der Himmelshöhe), *Σάδιος* (𐤎𐤕𐤓 der Mächtige) *Ἀδωδος*, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν (Or. p. 34), *Ἀδωνις*, ὁ θεὸς μέγας³⁾ und *Βεέλσαμην*, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ (Orelli p. 14, 7). Der erste, Samem=Kumos erscheint jedoch nicht nur von vorn herein erst im weitern Verlaufe einer Kosmogonie (der zweiten nach Ewald), sondern auch als Urmensch und Hauptvertreter der specifisch phöniciſchen Cultur, im Gegensatz gegen den rauhen Urmenschen Ufoos (𐤕𐤓𐤕), mit dem er in Streit geräth. Jener nimmt sein Domicil in Thyros und baut Hütten. Er trägt also mehr das Gepräge eines vom Himmel entsprossenen und dorthin aufgenommenen Heros, denn das eines höchsten Gottes. Möglich, daß es eine alte Bezeichnung derselben Schutzgotttheit war, die wir in Melkarth wiederfinden. — Noch weniger Bedeutung hat Sabid, der Mächtige, zwar Sohn des El-Kronos (Or. p. 30, 1), allein von dem Vater bald getödtet; man mag es auf eine vereinzelte Localgotttheit beziehen, die bei der wachsenden Macht von Thyros durch Unterjochung der Ortschaft ihren Cultus einbüßte. — Adod „der König der Götter“ darf kaum mehr für phöniciſch gelten; denn er soll „in Peräa“ regiert haben, nur mit Zustimmung des Kronos, gleichsam als freier Vicerkönig. Peräa bezieht sich gewiß (mit Ewald) auch und zuerst auf das Land jenseits des Jordan, aber zweifelsohne greift die Vorstellung weiter und umfaßt die östlich von der phöniciſchen Grenze gelegenen Länder, mit denen Thyros in Stammesverwandtschaft oder in lebhafter Handelsverbindung stand. Adod dürfte der eigentliche Gott Syriens sein, den wir in Habad, Habar (𐤎𐤕𐤓) wiederfinden. Immerhin verbietet seine Stellung als dritter, neben Astarte und dem Zeus Demaros einen

1) Ich citire nach der Ausgabe der Fragmente von Sanchun., die 1826 Orelli edirte.

2) Diese Emendation, welche Bochart und Ewald unabhängig machten, ist durch die Lesarten der Gaisford'schen Ausgabe von Euseb. praep. evang. schön gerechtfertigt.

3) Bei Socrates histor. eccles. III, 23 in einem Orakel. Sehr zweifelhaft ist seine Benennung „der größte Gott“ auf einer bei Alphaka gefundenen Inschrift. S. Otto v. Richter, Wallfahrten im Morgenlande S. 100 ff.; Movers, Phönizier 543.

sichern Schluß auf seine frühere Alleinherrschaft, ebenso wie sein locales Gepräge. — Den Adonis scheinen die Griechen mit Tammuz zu identificiren; in Byblos soll er reichliche Verehrung genossen haben. Der erste Name geht nur auf den „Herrn“ (𐤀𐤃𐤍) der zweite ist Eigennamen und schon darum für eine Localgotttheit besonders geeignet. Es ist wohl zu erwägen, daß nach den Inschriften fast sämtliche Götter den Titel Adon erhalten ¹⁾; er ist also appellativ und konnte deshalb zu mannigfachen Verwechslungen leicht Anlaß geben. Unsere Nachrichten über ihn sind sehr verworren und stammen meist aus einer Zeit völliger Theokratie in Syrien und Phönicien; es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Verwirrungen zu lösen ²⁾. Seiner Bedeutung nach scheint man in ihm das Absterben und Wiederaufleben der Natur gefeiert zu haben. Der Mythos hat ihn sehr früh mit ergriffen und daher mögen die Sagen stammen, daß Tammuz ursprünglich Prophet des Sterndienstes gewesen und von dem Könige in Byblos getödtet worden sei ³⁾. Daß er, nach Bar-Bahlâl, Geliebter der Baaltî gewesen, weist freilich auf Byblos, aber um so weniger auf seine Stellung als höchster Gott hin.

Mit Baal-schamin (Beelsamen) scheint es sich dagegen anders zu verhalten. Nach der ersten Kosmogonie des Sanch. hätten die ersten Menschengeschlechter, als Genos und Genea mythologisiert, bei eintretender großer Hitze ihre Hände zur Sonne emporgehoben. „Denn diesen Gott hielten sie für alleinigen Herrn des Himmels, indem sie ihn Beelsamen nannten, das ist bei den Phönikern Himmels Herr, bei den Hellenen Zeus“ (Orelli p. 14). Denselben Namen finden wir in Vorderasien weiter verbreitet: in Harrân ward er (nach Jakob Sarâg) ⁴⁾ neben Sin (der Mondgotttheit), Bar Nemrê u. A. verehrt; nach Moses von Chorene führte Tigranes II. seinen Cult in Armenien ein; doch

¹⁾ Gesen. monum. Phoenic. p. 96. 168. 174. 202. 451 u. ö.

²⁾ Die Meinung von Movers I, 542, daß er mit Agrotès oder Agræos identisch sei, kann ich nicht theilen.

³⁾ Dieses nach der agricultura Nabathæorum und nach Bar-Bahlâl f. Chwolsohn l. c. II, 205—207. Der Einwand von Movers, es gäbe in Westasien keinen Heroencultus, dürfte allein nicht stichhaltig sein.

⁴⁾ Assemani bibl. orient. I, 327 f.

mag sein eigentlicher Begriff hier Wandlungen erlitten haben ¹⁾. Die erste Stelle spricht freilich für ursprünglichen Monothismus; er ist *μὶνος θεός* und der Name als solcher deutet schon auf eine entwickelte Vorstellung. Allein man erwäge nur, daß dieselben Worte zugleich den reinsten Naturcult ausagen, Anbetung der Sonne zc., daß ferner der Zusammenhang sie deutlich in eine rein mythische Urzeit verlegt und mit den kosmogonischen Erddichtungen auf's Engste verflocht. Der Zweck der letzteren geht ja dahin, die gesammte Cultur nach ihren einzelnen Zweigen in ihren schlechtthin einfachsten Anfängen aufzuweisen, und unter diesem Gesichtspunkte steht auch jene Notiz, der wir darum keineswegs geschichtlichen Werth beimessen dürfen, vollends einer Hypothese zu Liebe. Nur die richtige Erinnerung wird sich in diesem Bruchstück der priesterlichen Bücher erhalten haben, daß eine alte Gottheit diesen Namen führte; denn wir finden sie bei den karthagischen Puniern wieder als Balsamen ²⁾. Damit wird aber das concrete Bild eines Glaubens nicht gezeichnet. Deutlich geht auch die Rede so, als ob Sanchuniathon diese Einfachheit als Mangel empfinde, nur mit einer höchst primitiven Culturstufe vereinbar. Ueberdies vermischen wir ihn auch in den weiteren Theogonien der Phöniker. Und wie wenig der Name ihm die Einzigkeit sichert, sehen wir auch bei den Puniern, wie bei den alten Harraniern, wo er nur neben andern Gottheiten erscheint und vielleicht nur an den Planeten Jupiter angeknüpft wurde. — Mit der Sonne, nach ihrer brennenden Kraft, hängt auch die Gottheit Baal=Chammân zusammen, hochverehrt, wie aus den Inschriften hervorgeht, vorzüglich in den Colonien, wo er auch in Eigennamen häufiger auftritt (entweder direct oder עבר־הכך ³⁾). Sein Cult drang auch in Israel ein und scheint überhaupt außerhalb des Heimathlandes höheres Ansehn genossen zu haben. Seine Bedeutung mag man, Tammuz gegenüber, auf die eigentliche Mittsommer-sonne

¹⁾ Chwolsohn I. c. II, 157—159.

²⁾ Vgl. Augustin in seinen (durchweg sehr interessanten) Quaestiones lib. das A. T. lib. Jud. T. III, p. 447 (ed. Benedict.) und im Poenulus des Plautus.

³⁾ Gesen. monum. Phoenic. p. 164 sq. und tab. 21. 22. 23 u. ö. Bourgade, Toison d'or de la langue Phénicienne. Paris 1852 fol. 33. 38.

eingeschränkt haben ¹⁾. Da er auch neben der Aschera auftritt, so dürfte ihm schwerlich je eine ganz allgemeine höchste Stellung eingeräumt worden sein. Selbst bei den alten Harraniern ist dies kaum der Fall gewesen. Zwar sagt En-Nedim: „Sie opfern auch neue männliche Lämmer dem Šamān, dem obersten Gott, dem Vater der Götter, und bringen ein Opfer dem Nemrija“ ²⁾. Aber daneben steht nicht nur eine Fülle von andern Göttern, sondern auch der Schemāl, dem selbstverständlich im harranischen Gottesdienste die erste Stelle gebührt. Solche Bezeichnungen stammen deutlich aus lobpreisenden Hymnen.

Die andere Reihe von Gottheiten trägt weniger in ihrem Namen die Andeutung höchster Würde als in ihrer Stellung im System. Der Götterkreis von Byblos (Or. 24, 4) beginnt mit Ἐλιόν, dem Höchsten, (𐤇𐤋𐤍𐤏) aber bezeichnet er wirklich eine erste Schicht religiöser Vorstellung, so war er auch als männliches Naturprincip gebunden an das weibliche, die Βηροῦς. Ueberdies soll er im Kampfe mit den wilden Thieren gestorben und erst nach seinem Tode göttlich verehrt worden sein. Die folgende Syzygie ist Ge und Uranos, Erde und Himmel; sie repräsentiren schwerlich eine Religionsphase und bezeichnen nur den polaren Gegensatz des natürlichen Lebens, der der Religionsanschauung zu Grunde liegt. Ihr Sohn Κρόνος oder Ἴλος d. i. El, der Mächtige, obgleich nur Erstgeborner neben mehreren Brüdern und Schwestern, reißt die Herrschaft im Kriege mit seinem Vater, den er tödtet, an sich. Er schaltet und waltet wie ein Despot und vertheilt die Länder an andere Götter, die gleichsam

¹⁾ Movers Phönizier I, 346 ff. 411 ff.

²⁾ Schwelsohn II, 27. 211 ff. Er weist auch nach, daß man an dem Wechsel vom 𐤍 und 𐤍 sich nicht stoßen dürfe. Dagegen möchte seine Combination mit dem Hom der Iranier, Indier und Tibetaner nicht stichhaltig sein, eher noch die mit Hem, dem syrischen Schutzgott, den Rawlinson (J. of the R. Asiatic. Soc. XII p. 424 ff. 467 ff.) auf ninevitischen Inschriften gelesen haben will, oder mit dem assyrischen Feuergott Amynas und dem Apollo Romäus (ersterer als Helios gedacht), den man in Seleucia vielfach verehrte. Doch möchte ich bei Amynas eher an den phönitischen Ἄμυρος, der mit Μάγος gepaart ist (Or. p. 22, 3; Ewald l. c. p. 20), erinnern. Denn 𐤇𐤋𐤍 (der Befestiger, Gründer) konnte sich leicht in der letzten Silbe verdunkeln und in der ersten dehnen (𐤇𐤋𐤍𐤏 ,𐤇𐤋𐤍𐤏) s. Ewald, Lehrbuch §. 152b, §. 155c.

seine Satraepn sind, Attika an die Athena (*Ἄθηνᾱ*), Verhytos an Poseidon, Byblos an die Baaltis oder Dione, Aegypten an Taaut. Aber die Sage gesteht ihm nicht einmal Absolutheit zu; er bedarf geistiger und physischer Helfer, des Hermes Trismegistos als Rathgeber und der *Ἐλπίς* als Kampfgenossen. Ob man ihn im Gestirndienste mit dem Planeten Saturn identifizierte, ist für seine religiöse Stellung gleichgültig, wenn es nicht etwa eine Einschränkung ausdrückt. Diese Theogonie des Kronos ist merklich unterschieden von der andern des Samemurmos. Jene zeichnet ein Bild der phönikischen Herrschaft mit ihren weitreichenden Ansprüchen, diese will die Cultur in ihren Momenten begreifen. Beide Seiten hängen so zusammen, daß jene in die Rabiren ausläuft, die Träger des Erwerbes und Hüter höherer Bildung, und diese muß erst eines Streites mit Ufoos erwähnen, ehe der Cultur Bahn gebrochen ist. Kronos selbst ist aber so sehr mit einer Menge von Göttergestalten mythisch verwachsen, daß es mehr als gewagt sein würde, hier eine Scheidung und Sonderstellung zu unternehmen. Vielmehr ist er ein Zeichen, wie der Polytheismus selbst sich zu ordnen strebt und in einer höheren Spitze zu gipfeln sucht, allein doch nur parallel mit den nationalen Verhältnissen. — Eine besondere Erwähnung verdient der als Zeus aufgeführte *Ἄνατορ*. Zwar wird er in der Dreizahl mit Astarte und Adodos dem Kronos frei untergeordnet, sofern diese mit seiner Genehmigung „in Peräa“ regieren. Allein eine andere Sage stellt ihn selbstständiger. Nach dieser ist von einem Kampfe die Rede zwischen ihm und Pontos. Die Bedeutung desselben wird klar, wenn man erwägt, daß der Sohn des Pontos Sidon heißt, der des Demarus aber Melikarthos, der eigentliche Schutzgott von Tyrus: offenbar ein mythischer Durchklang einer feindlichen Eifersucht beider Städte. Hierzu kommt, daß Tyrus jünger ist als Sidon; Demarus herrscht aber ursprünglich in „Peräa“; das Bewußtsein, daß die Phönicier, ursprünglich vom persischen Meerbusen, aber am Euphrat hoch hinaufgehend, eingewandert seien, blieb stets lebhaft. Combinirt man diese Momente, so ist die Frage nach einer außerphöniciſchen Abkunft dieses Gottes berechtigt. Denn der Fluß Tamyras (noch heute Nahr Dāmār) kann nichts für Phönicien beweisen, wohl aber eine ältere härtere Aussprache beglaubigen.

Nun weiß die Sage, daß ein Seher Tamiras aus Kilikien prophetische Künste nach Paphos verpflanzt habe ¹⁾. Eine Nachricht des Eutychius erwähnt den Tāmura als bedeutenden König von Maussil oder Nineveh, der mit Beel-Schamin, Herrscher von Irag, in Streit gewesen ²⁾. Auch dem Harränischen Götterkreise war er nicht fremd ³⁾. Allem Anscheine nach ist der Name weder semitisch, noch arisch. Dieser Gott wäre mithin ein altes Erbgut, das die einwandernden Phöniker mitbrachten, daher auch seine halb ungewisse Abstammung von Uranos oder von dem Verhytischen, offenbar älteren Dagon ⁴⁾. Die Fremdbartigkeit des Namens aber ließ ihn selber bald gegen seinen eigentlichen Titel: „Stadtkönig“ verschwinden, und so ward aus dem Demarus der מלך-קריה d. i. Melkarth, der thrische Herakles, theogonisch als sein Sohn dargestellt. — Immerhin tritt er überall in nationaler

¹⁾ Tacit. histor. 2. 3. Tatian, oratio ad Graec. c. 62 f. Ewald I. c. pag. 24.

²⁾ Die griechische Sage erwähnt einen alten Sänger Thamyris, gleich Orpheus, aber scythischer Abkunft Apollod. 2, 3, 3; die Königin der Massageten heißt bei Herodot Tomyris; an der Mündung des Borysthenes gab es ein Vorgebirge und eine Stadt Tamyrake — Alles weist auf Scythien d. i. Turan hin. Nun aber bildeten turanisch-tatarische Stämme nachweislich (vgl. die zweite Gattung der Keilschriften nach den Studien von Ed. Morris u. Martin Haug) einen bedeutenden Theil der Bewohner Assyriens. Wie, wenn dieser Name selbst tatarisch wäre? An Timur ist freilich nicht zu denken; er ist „der eiserne“. Merkwürdig ist die Bildung Tomyra=ke; die Postposition ka, ke ist in diesen Sprachen possessiver Natur, um theils das Passiv, theils das Adjectiv zu bilden; und so heißt Berg und Stadt: Eigenthum des Tamyra. Die Erweichung des Tamura in Demarus entspricht ganz dem Verhältniß z. B. des Tschagatai zum Osmanischen. Nun finden wir aber in vielen turanischen Sprachen (wie dem Osjakischen, Burjätischen) das Wort Tañera als Bezeichnung des Himmels und der Himmels-gottheit. Bildet sich der eigenthümliche Nasal N fort, so wird er n oder m, verbunkelt aber gleichzeitig den folgenden Vokal. So wurde aus Tañera — Tanura, Tamūra; das u hält, wie in allen diesen Sprachen, die Mitte zwischen u und ü. Das Türkische hat daher noch das Wort تانرى tañre der Himmel.

³⁾ Schwolsohn, die Esabier II, 292 f.

⁴⁾ Wären die Beziehungen zu Scythien nicht so sehr deutlich, so könnte man ihn sehr gut mit dem מלך-קריה (Stadt in Benjamin Jud. 20, 33) combiniren, nach Analogie des Betylos, wie Ewald thut I. c. p. 24 und Moers p. 661.

Beschränkung auf und reicht über die Grenzen des semitischen Gebietes hinaus. — Endlich noch ein Wort über den bedeutendsten Gott in Byblos, den Agrueros oder Agrotos (Or. p. 20). Obgleich das Gesetz der Götterpaarung ihm auch einen Agros zur Seite stellt, und obwohl er seine weibliche Ergänzung in der Hauptgöttin Baaltis (Or. p. 38) findet, so war doch sein Götterbild vorzüglich verehrt, auf heiligem Wagen gezogen, und er ward *Ἐλισβεῖτος ὁ θεῶν μέγιστος* genannt. Er ist offenbar der Gott des Landbaues und hängt gewiß genau mit Dagon zusammen, dem Gotte des Getreides, wie ihn Philo richtig deutet als *Σίτων* ¹⁾. (Demselben entsprach in Gaza der Gott des Regens, Marna.) ²⁾ Aus dem Gesagten geht zwar die alterthümliche Verehrung des Byblischen Gottes, aber auch seine entschiedene Einseitigkeit hervor, die trotz jenes Zusages die Einzigkeit völlig ausschließt.

Ein kurzes Bild dieser wichtigen Religion muß aber die Darstellung der Hauptgotttheiten abschließen und ergänzen. Je weiter wir in die Urzeit zurückgehen, desto mehr löst sich der Zusammenhang des Volkes. Scheinbarer Monotheismus erweist sich als durchaus local und selbst E. Renan gesteht zu, daß ein einzelner Stamm oder ein Flecken seinen Gott den größten nennen konnte ³⁾: damit zerfallen die meisten seiner Schlüsse. Wo Ein Gott stärker hervortritt, deutet er entweder auf mythische Urzeit

¹⁾ S. Ewald pag. 13. Auch der Gott der Philistäer, Dagon, ist, wie Beyer, Drelli, Ewald u. A. vermutheten, durchaus Gott des Ackerbaues, wie schon Hieronymus im Lex. nomm. hebr. Tom. II, 20, 2 richtig bemerkte, ein Jupiter ruralis. Selbst Movers scheint an seiner Ansicht (vgl. 143 f. mit 590 Anm.) etwas irre geworden zu sein. Aus 1. Sam. 5, 4 läßt sich die Fischgestalt nicht erweisen. — Entschieden verfehlt scheint mir die Deutung von Sharpe zu sein, der es vom koptischen tako herleitet, wonach Dagon „der Zerstörer“ wäre und als Fisch auf ägyptischen Mumienfärgen vorkäme. S. Ausland 1860 S. 288.

²⁾ So deuten ihn nach bestimmten Erklärungen (Paulus Diaconus Vita S. Porphyrii c. 8—10) Movers p. 663 und Ewald p. 13, der auch eine ansprechende Etymologie gibt. Andere (Selden, Bechart, Münter) deuteten ihn als Gott der Menschen, מַרְנָא, neuerlichst E. Renan als Dominus noster (nouv. consid. p. 264), obgleich er die Spitze eines Kreises von acht Göttern einnimmt und auf jeden derselben diese Bezeichnung ebenso gut passen würde.

³⁾ Nouvelles considérations p. 264 Anm. 3.

oder auf kosmogonische Potenzen oder auf die Herrschaft in einem Olymp. So Beelsamen, Eliun, El-Kronos, Zwar können wir den Rückschluß auf eine geringere Zahl von Göttern in der Urzeit billigen, aber eben da hört auch unser Wissen gänzlich auf, und die Nachrichten der Alten schwanken zwischen Gotteinheit und fetischartiger Naturvergötterung. Am bezeichnendsten aber ist der Umstand, daß die Offenbarung der heiligen Gesetze niemals direct vom höchsten Gotte ausgeht und sich an Menschen wendet, sondern durch viele andere höhere Wesen vermittelt wird ¹⁾. Theils ist es Hermes, der dreimal große, theils der Gott Surmubel mit der Göttin Thuro ²⁾, theils Taaut und die Kabiren, auf welche alles höhere göttliche Wissen zurückgeführt wird; ja ihre Verbindung mit den Spitzen des Götterkreises ist oft sehr lose. Der Unterschied von den arischen Göttern geht nicht dahin, daß diese Naturelemente oder =phänomene vergöttern, während die phöniciſchen nur Erzeugnisse kosmogonisirender Denker sind ³⁾. So wenig für einzelne Figuren, wie Kolpia und Baau, für Potnos, Eros, Moth u. a. dieser Ursprung in Abrede gestellt werden kann, um so deutlicher treten die wirklichen Ursachen der mannigfachen Götterbildung hervor. Wir können deren fünf unterscheiden. Einmal ist es das doppelte Naturprincip, die Gestalt des Lebens in seiner erzeugenden und empfangenden Form, erscheinend in mannigfachen Syzygien. Zweitens sind es die Local- und Namensculte, in denen sich aber noch vielfach ältere und jüngere Schichten erkennen lassen, deren erstere in die Zeiten der ersten allmählichen und zerstreuten Ansiedelung hinaufreichen mögen. Einen dritten

¹⁾ Within ist die Behauptung Renan's entschieden unrichtig: Il y avait donc en Phénicie, comme chez les Hébreux, une Thora attribuée au Dieu suprême. Nouv. Cons. p. 279.

²⁾ Renan erklärt den ersteren aus שְׁמֵרֵי-בֵל = observationes seu logos Beli und Thuro aus תְּרוּרָה. Vielmehr ist der erstere der Vorsteher der Weibungen von صرم „trennen, eine geschlossene Gemeinschaft bilden“ abzuleiten, die andere von תְּרוּרָה Thür, also „die Eröffnerin“. So Ewald l. c. p. 17 Anm. 1. Movers: die Schlange des Bel.

³⁾ So meint es Renan l. c. p. 269 f., dem sich die Einzelgötter als nains diffformes darstellen, zu denen die grands dieux reducirt seien. Bei den Ariern finden sich ganz ähnliche Verhältnisse, sobald die Idee der Persönlichkeit die Gottheiten ergreift und die Stämme sesshaft werden. Beide Seiten jenes Gegensatzes sind irrig.

Grund bildet der Cultus mit geheiligten Orten, Handlungen und Symbolen (Bethlos, Baal Thamar); einen vierten die Cultur-entwicklung. Denn der Geist will sich selbst in seiner Fortbildung begreifen. Hier sind es theils die beiden Hauptbeschäftigungen der Phöniker, der Ackerbau und die Schifffahrt, welche Schutzgottheiten nothwendig haben, theils aber die Richtung auf die Grundsätze der geselligen Ordnung, des bürgerlichen und heiligen Rechtes, die einen ergiebigen Quell für neue Bildungen enthält. Dahin gehören die Urväter des Laos sammt den Rabiren, nämlich Misor (מיסור) und Sydhä (צדק), die nichts weniger als bloße Epitheta vorstellen. Mit dem ersteren Momente hängt denn die fünfte Ursache eng zusammen: die streng ausgebildeten Zünfte und Genossenschaften¹⁾ bedurften schützender Patrone²⁾. Somit erklärt sich der Polytheismus recht deutlich aus dem wirklichen Volksleben der Phöniker in seiner eigenthümlichen Gestaltung und trägt als solcher keineswegs das Gepräge des Künstlichen und Accessorischen³⁾. Und wenn wir, wie oben angedeutet, auch rückschließend von der sichtbaren Erbreiterung der polytheistischen Vorstellungen, welche indeß in den theogonischen Systemen ein entgegengesetzter Trieb nach Ordnung und Einheit beschränkt, zu einfacheren Phasen emporsteigen, so verliert sich genau in gleichem Maße der volksthümliche sichere Boden, in dem überhaupt eine Religion festwurzeln kann, so verlieren sich noch schneller die Spuren der Cultur, deren Entwicklungsphasen wiederum das bisher Gewonnene sofort in Frage stellen.

Ähnliche Verhältnisse finden sich in der karthagischen Religion. Nur auf eine merkwürdige Erscheinung will ich aufmerk-

1) Ihre Ausbildung beweist noch urkundlich die bekannte Inschrift von Marseille. S. hierüber die Abh. von Ewald S. 113 und Movers, Opferwesen der Karthager S. 20 ff.

2) „Nirgends sind geschlossene Zünfte und Innungen wohl so früh ausgebildet als im alten Aegypten und Phönicien, jede größere Genossenschaft der Art aber suchte immer auch ihre besondern Schutzgeister.“ Ewald, Phönizische Ansichten p. 16.

3) Renan schließt auch aus dem untergeordneten Namen Rabmilien, den die Rabiren führen, auf Monothelismus; sie seien קרמיאל, ministri Dei, während doch קר gerade in solchen Zusammensetzungen nur den eigentlichen Begriff der Gottheit ausdrückt, ohne jede Rücksicht auf ihre concrete Gestaltung.

sam machen, die uns recht in den Mittelpunkt der religiösen Gesinnung des Volkes selbst hineinführt. Während auf den phönizischen Inschriften (bei Gesenius, Judas, Bourgade) meistens zwei oder mehrere Götter angerufen werden, wird auf den karthagischen Denksteinen, auf welchen Dank gespendet wird, immer nur eine Gottheit angerufen, „als hätte sich der Eingottesdienst in diesen spätern Zeiten (denn diesen gehören jene Steine an) auch unter den Heiden selbst immer entschiedener festgesetzt“¹⁾. Diese eine Gottheit ist der Baal, gewiß der große karthagische Landesgott, und fast alle Inschriften beginnen: Dem Herrn Baal gelobt (לֵאדָרָךְ לְבַעַל כַּאֲדָרָךְ). Wir finden mithin hier, wie bei den Ariern, daß der rein religiöse Zug der Seele zu einer gewissen Einzigkeit der Gottesvorstellung hinneigt, wenigstens soweit es das Gefühl des Einzelnen betrifft. Auf asiatischem Boden dagegen ist es mehr der intellectuelle und intuitive Geist, der in leisen Anfängen diese Richtung aufweist.

5. Wir wenden uns zu der höchsten Gottheit in der Religion der Babylonier, welche mit der Assyrischen noch zu enge Verbindungen ist, als daß der letzteren eine völlig gesonderte Stellung angewiesen werden könnte. Jene oberste Gottheit wird übereinstimmend Bel genannt. Unsere Nachrichten datiren aus einer nicht alten Zeit; die ältesten von dem Propheten Jesajas (46, 1) und Jeremias (50, 2), dann von Herodot I. 7. 181, sind sehr kurz; ausführlichere liefert der chaldäische Priester Berossus, der zur Zeit des Antiochus II Theos (c. 260 v. Chr.) lebte, und die späteren Griechen und Römer. Die Verwirrung darüber, was seine Bedeutung gewesen, scheint sich seit Münter zu steigern. Drei verschiedene Beziehungen durchkreuzen sich in den Nachrichten über Bel: die religiöse, die kosmogonische und die politische. Nach der ersteren ist seine ursprüngliche Bedeutung gewiß Bel-schamin²⁾ „der Herr des Himmels“; denn sowohl die Vorstellung des Himmels als auch die des Herrn pflegt überall, wo

¹⁾ S. Ewald in den Gött. gel. Anz. 1852 Stück 174 S. 1734.

²⁾ Erst später als König von Irāk gesagt, s. oben. Vgl. Münter, Religion d. Babylon. S. 19. Der Bel-schamin bei Moses von Chorene könnte auch auf einen Himmelssohn gehen und dann mit Sandes (oder Herakles — nach Abydenus) zusammenfallen. Denn die Lesung Rawlinson's eines besondern Gottes Bar auf assyrischen Denkmälern ist zweifelhaft.

wir den religiösen Grund deutlich erkennen, die dominirende zu sein. Und darum hätten wir auch nicht viel dagegen, mit Schwolsohn einen Zusammenhang mit ostasiatischen Völkern anzunehmen ¹⁾, da gerade bei diesen der Himmel und die Himmelsgotttheit die höchste Stelle einnimmt, was übrigens für den einfachen religiösen Sinn stets das Nächstliegende war. Erst in zweiter Linie steht die Frage, an welches sichtbare Himmelswesen man die Gottheit zu knüpfen liebte. Alles spricht hier für die Sonne — so die Nachrichten der Alten, des Diodor, Servius, Makrobios, Hesychius ²⁾. Erst später drang in dieses Göttersystem die chaldäische Astrologie ein, welche es nur mit den Sternen zu thun hatte, und da mag eine Uebertragung des höchsten Gottesnamens auf denjenigen Planeten erfolgt sein, der das Glück brachte, auf Jupiter ³⁾. Doch haben die Harranier geschieden zwischen Bel dem Jupiter und Bel dem Alten. Dazu kam dann noch die Vermischung des Gottes Saturn, der dem Kronos gleich war, mit dem Planeten; doch läßt sich die Uebertragung des Bel auf den letzteren nicht mit Sicherheit nachweisen ⁴⁾. Uebrigens hat man (Münter, Winer) richtig darauf hingewiesen, daß der höchste Gott

¹⁾ Esabier II, 168. Nach ihm soll der Baalcultus, dessen im Pentateuch nicht Erwähnung geschehe, erst im 13. Jahrh. durch die Eroberungen der Assyrier in die Länder westlich vom Euphrat gedrungen sein; daher auch die Araber diesen Namen nicht kannten (?) und überhaupt ein sehr verschiedenes Gepräge der Mythologie im Vergleich zu den andern Semiten aufwiesen.

²⁾ Diodor II, 30; Servius zu Aen. I, 73 u. 729; Makrobios Saturn. I, 23; Hesychius s. v. *Béla*. Nach Dimeschqi war der Sonnentempel der Harranier viereckig, ebenso der des Belos (Herod. I, 181), der des Planeten Jupiter aber dreieckig. Schwolsohn II, 170 f. Der obigen Ansicht folgen Kreuzer, Münter, Winer, Batke, mit Unterscheidungen Movers u. Schwolsohn.

³⁾ Denn die Stellen, welche den Bel als *Zeus* nehmen, sprechen viel mehr gegen als für seine Einheit mit dem Planeten; sagt doch Plutarch selbst (quaest. Rom. c. 77), daß nach griechischer Ansicht Zeus die Sonne sei. Schwols. II, 169. Epiphanius sagt (adv. haeres. I, 16, 2), daß die Juden den Jupiter *Χαίρεβ Βάαλ* nannten, im Talmud heißt dieser Planet *כַּיִיב*, der Gerechte. Die späteren Perser (nach Maschûdi) und die Mendaiten (Cod. Nazor. I, 212) nannten freilich den Planeten *Bil*, *بیل*.

⁴⁾ Vgl. Selden, de Deis Syris Synt. II, p. 193 ff. nach der Ausgabe Lips. 1662.

schwerlich ein bloßer Stern gewesen sein könne ¹⁾, unangesehen, daß nach Berofus Bel selbst die fünf Planeten gebildet hat ²⁾.

Anders ist seine kosmogonische Stellung. In den Nachrichten der Alten zeigt sich deutlich eine Verwechslung mit den persischen Lehren (am entschiedensten bei Moses von Chorene, s. Richter p. 60), was seit der Herrschaft der Perser natürlich war; das doppelte Princip, männlich und weiblich, übertrug man auf die Kosmogonie und ließ die Welt aus Licht und Finsterniß, als Vater und Mutter, entstehen, wie der Chaldäer Zaratas den Pythagoras gelehrt haben soll. Vielmehr haben wir eine ganze Reihe von chaldäischen Kosmogonien. Nach der einen erzeugt das Chaos (Wasser allein, nach Abydenus, oder Finsterniß und Wasser) ungestaltete Wesen, die nicht leben und zeugen können; zusammengefaßt erscheint an der Spitze die *Γαλατθ* oder Omorka, das empfängliche Princip (offenbar ein ähnliches Gebilde wie die karthagische Tholath *תולת*); zu ihr naht dann Bel, hant sie in der Mitte durch, um Himmel und Erde zu bilden ³⁾ (Richter p. 50). Nach einer dritten Sage ist die Genesis der Welt zwar ein Werden; aber das amphibische Wesen Dannes bringt die Cultur. Nach einer vierten ⁴⁾ ist zwar Ein Anfang des All, aber nicht einmal als Gottheit gedacht, auch namenlos; er bildet die Tauthe, die Göttermutter und den Apason; beide zeugen den Moümis „die ideale Welt“, außerdem zwei Syzygien und eine männliche Trias. Erst aus dem letzten Gliede Nos und der Dause entsteht der Demiurg Belos ⁵⁾. Damit mag die fünfte

¹⁾ Wie Gesenius meinte Comm. zu Jes. II, 286. 331 ff. Thes. 224.

²⁾ Fragmenta ed. Richter 1825 p. 51. Nach späterer Auslegung wird dann geschieden zwischen Bel und Sonne; Helios ist von jenem hervorgebracht, in allem ihm gleich: vielleicht eine Ausdeutung des pers. Mithra, auf den dann auch jener Bar-schamin zurückzuführen wäre.

³⁾ Dieser Mythos hängt mit der Lehre vom Welteie zusammen, die schon ausgebildeter ist als die von dem reinen Chaos.

⁴⁾ Bei Damascius de primis principiis cp. 125 ed. Koppe p. 384.

⁵⁾ Die ursprüngliche Neigung der Religion geht auf animalische Kosmogonie, daher auch Tauthe und Apason *αἱ δύο ἀρχαί* heißen; die chaldäische Theologie liebt aber eine Dreizahl von Götterverbindungen: beide Richtungen durchkreuzen sich mannigfach, ähnlich wie bei Sanchuniathon, worauf Ewald sehr richtig hingewiesen hat. Phöniz. Ansichten p. 22. Doch ist jene Dreiheit nicht immer als Vater, Mutter, Sohn, noch auch schaffende, erhaltende und zerstörende Gottheit aufzufassen.

zusammenhängen: Bel habe die Finſterniß geſchieden in Erde und Himmel und ſo die Welt geordnet (wobei er nicht mit Moſes als Weltregierer zu denken iſt); einem der Götter habe er befohlen, ihm dem Kopf zu nehmen und aus dem Blute, mit Erde vermiſcht, Menſchen und Thiere zu formen. Dann bildete Bel Sonne und Mond und Sterne, welche mithin nach dieſer Koſmogonie völlig zurücktreten ¹⁾. Hiernach ſind alſo drei Analogieen vorhanden, einmal die des vegetativen Lebens, nach welcher das Chaos ſelbſt aus der ihm immanenten Lebenskraft Geſtalten erzeugt, zweitens die des animaliſchen durch das männliche und weibliche Princip, drittens die des Bildens und Formens, wobei auch das Chaos, aber als lebloſes Object gedacht iſt. In allen dieſen Geſtaltungen nimmt aber Bel keine hervorragende Stellung ein, entweder iſt das Chaos das primitive, oder die weibliche Perſonification deſſelben, oder er iſt ein ſehr junger Gott. Und ſelbſt wo er am meiſten thut, ſind ſchon ohne Weiteres „die andern Götter“ ²⁾ mit thätig.

Die dritte Bedeutung iſt die politiſche. Als die Landesgotttheit iſt Bel der Herr von Babel, mithin leicht der Urahne aller Herrſcher von Babel, der göttliche Anfang der Regentenreihe. In den Regentenliſten der Babylonier und Aſſyrier ſteht er daher obenan: Nebukadnezar nennt Bel und Beltis ſeine Vorfahren, Staphylus den erſteren ſeinen Großvater ³⁾; nach Herodot (I, 7) heißt der Vater des Ninus Bel. Als Repräſentant der Urzeit wird er nun Bel-ithan genannt, der alte Bel. Daß die politiſche Bedeutung bei dieſem Namen durchaus die erſte ſei, geht aus der älteſten Stelle hervor bei Cteſias (welche Strabo und Aelian ⁴⁾ gewiß benutzt haben): Xerxes, heißt es da, ließ das Grabmal des Belithan zerſtören. Daher heißt er auch

¹⁾ Aus dieſem Grunde möchte ich dieſe Koſmogonie für die älteſte halten, weil ſie völlig frei iſt von jeder Vermischung mit aſtrologiſcher Gelehrſamkeit.

²⁾ *Oi ἄλλοι θεοί* Beros. ed. Richter p. 40.

³⁾ Abydenus bei Euseb. praep. evang. IX, c. 41: und Nonnus, Dionysiaca XVIII, 223.

⁴⁾ Strabo XVI. 1 p. 335; Aelian. Var. histor. XIII. 3. Uebrigens nennt eine andere Genealogie bei Berosus (Richt. p. 52) als Erſten den *Ἀλωπος*, den Wüſter und Grotteſend als *𐤀𐤍𐤁𐤏𐤃* deuten; wenn richtig, eine Combination mit der ſolariſchen Beziehung.

der Städtebauer von Babel und Reichsgründer. So wird bei Servius (zu Aen. I, 642) gerade der antiquus Bel als erster König der Assyrer genannt; der antiquissimus Bel gründete die Burg zu Babylon ¹⁾. Weil er aber hienach der Repräsentant der Urzeit des Landes ist, kann er auch mit Saturn und Kronos verglichen werden; denn in nichts anderem ruht hier der Vergleichungspunkt ²⁾. — Sofern nun der Bel als Landesgottheit doch trotz seiner irdischen Geschichte bleibend und dauernd zu denken ist, ward er als im Himmel lebend dargestellt und nun mit der religiösen Vorstellung combinirt. Sonach erscheint er auch in der Himmelsburg thronend (Henoch XIV, 10 ff.) als „der ernste Greis“, wie ihn die Religionschriften der alten Eschabier nennen ³⁾. Je mehr aber die politische Vergangenheit zurücktrat, dagegen die Religion selbst noch fortbestand, mußten Spätere eine Combination versuchen zwischen dem alten Bel, dessen Grab vorhanden war, und dem Bel, welcher noch stets im Himmel wohnte, ebenso wie es mit Kronos der Fall war. Andererseits mußte Bel die Rolle des Offenbarers übernehmen und in dieser Beziehung floß er mit dem persischen Mithra zusammen; es erfolgte eine Ausscheidung des altbabylonisch-assyrischen Bel von dem jüngern halb-persischen. Und darum reden erst die jüngeren Nachrichten von einem ältern und jüngern Bel. So wird Bel zum Vater des Bel und Chanaan ⁴⁾; Servius ⁵⁾ trennt beide durch Agenor und Phönix, stellt aber auch über den älteren noch den Jupiter Epaphus. — Neuere ⁶⁾ haben indeß in diesem alten Bel das anfangslose Urwesen, den Repräsentanten der Zeit, gesehen — wie mir scheint, durch keine sichere, ja überhaupt durch keine deutliche Nachricht der Alten unterstützt, son-

¹⁾ Ammian. Marcellin. XXIII, 8.

²⁾ Daher die Nachricht des Damascius, daß die Phöniker und Syrer den Kronos El, Bel und Bolathen nennen. Eine sachliche Scheidung der beiden letzten schließt diese Stelle nicht ein, sondern entschieden aus. Aehnlich die Stellen bei Movers I, 186.

³⁾ Chwolson II. 39. 166. 275 ff. Vgl. Daniel VII, 9 ff.

⁴⁾ Euseb. praep. evang. I, 17. Doch möchte diese Stelle eher als mythologisches Bild der landschaftlichen Sonderung des Cultus zu betrachten sein, ebenso Sanduniathon von dem Kronos, dem Vater des gleichnamigen jüngern Kronos, des Bel und des Apollo. Orelli p. 32.

⁵⁾ ad Aen. I, 642. Aehnliches bei Proklus, Eudox, Julian.

⁶⁾ Movers, Chwolson u. A.

bern auf bedenkliche Combinationen hin, welche in Anspruch zu nehmen sind. Moses von Chorene ¹⁾ nennt den Zerovanes Medorum den Fürsten und Vater der Götter (aber neben dem Titan und Zapetosthes), setzt ihn aber nicht identisch mit Bel, auch läßt er ihn nicht in Babel herrschen. Damascius (s. oben) nennt als Demiurgen den Bel, als dunkeln Urgrund eine *μία ἀρχή τῶν ὄλων*; diese aber ist nicht Bel. In ganz andern Zusammenhängen spricht er von einem Gott *Ὀύλωμος* (Ὀύλων) ²⁾, aber ohne an Bel zu denken. Augustin spricht von dem Saturnus als Senex, aber für die Religion der Karthager und gleichfalls ohne des Bel ³⁾ zu erwähnen. Wäre endlich der Zusatz *יְהוָה* stets als der „ewige“ gefaßt worden, wie hätte man denn je — und zwar nach der ältesten Nachricht — gerade von Bel-Ithan das Grabmal aufweisen können? Somit hat man Unrecht, von einem doppelten Bel als Urwesen und als Demiurgen zu reden, sobald es sich um den Glauben der Babylonier zu irgend einer Zeit handelt, vollends zu der ältesten.

Vielmehr zeigt sich nach babylonischer Anschauung der Himmel stets von vielen Göttern bevölkert. Die „andern Götter“ sind thätig bei der Weltbildung, nach der Sibylle senden sie Stürme beim Thurmbau zu Babel, erscheinen wirksam in der Fluth des Kifuthros. Ihre Schaaren mehren sich durch den Gestirnglauben: sie treten zu einmal, zweimal und dreimal zwölf auf als rathgebende und dolmetschende, so daß auch die Weltordnung selbst von ihnen abhängt, nicht von Bel. Dazu kommen noch die manigfachen Landesgottheiten (Münter S. 24. 26). Der eigentliche Cultus concentrirte sich indeß um die weibliche Gottheit, weil von ihr unmittelbar Segen und Fruchtbarkeit auszugehen schien. Auch bei ihr lassen sich drei verschiedene Wendungen wahrnehmen, nur daß hier selbstverständlich die politische mehr zurücktritt ⁴⁾, um so mehr die beiden andern. Das

¹⁾ Richter l. c. p. 60.

²⁾ Mit die sem Gotte mögen freilich die andern von Movers p. 263 genannten sachlich, aber nicht geschichtlich zusammenhängen.

³⁾ Nur durch verwirrende Mischung von Kosmogonien macht ihn Movers p. 282 zum Lichtäther.

⁴⁾ Diodor Sic. bibl. II, 30, 31. Münter, Rel. d. Babyl. p. 13. Als *κύριοι τῶν θεῶν* galten die Bilder des Thierkreises.

kosmogonische Element erscheint theils als Omorka (wie man auch immer dieses Wort deuten möge¹⁾ theils als *Θαλάτθ* oder *Tholath*²⁾, die Gebärerin, und insofern die Personification des Chaos (*Tauthé* nach Damascius) oder als die *Lucina*, welche Fruchtbarkeit gewährt, und als solche *Mylitta* (*מלכרת*) die, eigentliche Naturgöttin. Ihr Tempel war nach Pausanias (I c. 14) der älteste; ihr üppiger Dienst wird von Herodot (I c. 199) ausführlich beschrieben und zeugt von einer widrigen Entfesselung des sinnlichen Elementes³⁾. Andererseits hat sie eine uranische Beziehung und ist dann entweder einfach *Belti* (*Βελθι*), die Herrin und Gemahlin des *Bel*, oder die Himmelskönigin (*Jerem.* 7, 18), welche auch die abgöttischen Südinnen vielfach verehrten. Wie aber *Bel* eine astrale Stellung erhält als Sonne, so auch die *Belti* als Mond, womit sich die frühere Beziehung sowohl als kosmogonische Potenz (so wird die *Thalath* bei Verosus als Mondgöttin genannt) als auch in der Eigenschaft der *Lucina* und *genitrix*⁴⁾ vereinigt. Nehmen wir hinzu, daß schon früh ein besonderer Offenbarer und Vermittler der göttlichen Werke vorhanden ist, *Nebo*, daß ferner neben dem

¹⁾ Movers (I, 270) erklärte den Namen *מלכרת* die Mutter des Festen (Himmelsgewölbes); allein aus ihr wird ebenso auch die Erde gebildet *Veres.* u. *Nicht.* p. 50, 72; Paul Bötticher (*Rudim. mythol. Semit.* p. 10) als *מלכרת* die Winter der Erde; Dietrich (in Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltg.* V, 1 S. 228) als Zusammensetzung aus *מלכ* Löpserthon, Materie und einem altarabischen Worte *ق* das Ei, also Materie des Eies — zwar eine kühne Etymologie, aber die Bedeutung paßt noch am besten zu ihrem kosmogonischen Auftreten.

²⁾ So findet sie sich bei den Phüniern. *S. Münter, Relig. der Karthager* S. 28.

³⁾ Dahin gehören die im ganzen Semitismus verbreiteten Sakäerfeste, vielleicht auch die *מלכרת-בנות* 2. Kön. 17, 30. Die Nachrichten über dieselben reichen von Jeremias bis Strabo, freilich, soweit wir überhaupt Nachrichten über diese Zustände haben. Doch möchte die Meinung des Baron von Eckstein, der *E. Renan* sich anschließt, es sei dieser Cult ein Rest eines untergegangenen civilisirten Volkes, zu gewagt sein (*S. Journal asiatique* 1859, I, 256 not. 1), da wir von einem solchen wenig oder gar nichts wissen. *S. Münter, Relig. d. Babyl.* S. 55. *Tractat Abodah-Sarah* fol. 12.

⁴⁾ Doch werden als Vorfahren des Nebukadnezar *Bel* und *Beltis* genannt. *S. oben*

eigentlichen Göttercult, der wenig oder gar keine sittlichen Ideen, noch weniger sittliche Kraft enthielt, viele Dämonen, Thiere z. B. Tauben, Fische, wunderliche Idole verehrt wurden¹⁾: so werden wir mit Münter sagen müssen: Alles, was wir von den babylonischen Göttern und ihrer Menge wissen oder auch vermuthen können, bestätigt die Worte des Propheten Jeremias (I, 38): „ein Land der Götzen ist es und der Abgötter rühmen sie sich²⁾!“

6. Was wir von den Assyriern wissen, bietet denselben Anblick dar. Die Griechen vermengten sie viel mit Syrern und Babyloniern; dagegen will der letzte Bearbeiter des babylonischen Buches „der Ackerbau der Nabathäer“, mit Namen Duthami, nichts von solchem Zusammenhange wissen³⁾ nach Abstammung und nach Sprache. Rawlinson⁴⁾ hat meist Gruppen von zwei bis drei Göttern gelesen: an der Spitze steht Assarac oder Assar, daneben Ham und Nebo oder auch der Gott des Auslandes Set oder Sut. Die Göttermutter ist Beltis⁵⁾, welche Oppert fälschlich mit Mylitta auch in etymologischer Hinsicht identifizirt. Der letztere wollte in der Inschrift von Borsippa die Gottheit הַנּוּא חִינוּ Havu chinu, das er mit l'Être éternel übersetzt, lesen⁶⁾, mithin anklingend an den Chon, Chijun oder an den

1) Münter l. c. p. 21—25. Jene Göttin erscheint als Astereth, Anahit, Salambo, Milat, indem das gleiche religiöse Bedürfniß ähnliche Gestalten hervorruft. Uebrigens wird sonst der Mond als männlich und weiblich genannt s. Chwolsohn II, 183, ff. Bei den Harraniern ist die Zahl der weiblichen Gottheiten sehr groß, um so schwieriger ihre genaue Unterscheidung z. B. Bakti, Tel, Sin, Tarata, Sablat; Schamijeh, Telbin u. s. w.

2) Nach Sach. 5, 11 wird der Dämon der Abgötterei ins Land Sinear gebannt.

3) S. Spiegel im Ausland 1859 No. 43 S. 1009 ff.

4) On the inscriptions of Babylonia and Assyria im Journal of the Royal Asiatic Society 1850, XII p. 460. 467 u. o., doch findet er selbst diese Namen zweifelhaft und sagt: The phonetic rendering of proper names in Assyrian depends almost entirely on a fall understanding of the Pantheon and this is unfortunately the most difficult branch perhaps of the whole cuneiform inquiry.“ S. p. 406 not. 1.

5) Rawlinson liest auch die Ashtera, deren Cult indeß zwischen der alten Nimrubbhynastie und der neuen, welche die Paläste von Khorfabab baute, eingeführt wäre: p. 449 Note 3. Dagegen liest Brandis (historischer Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften 1856 S. 39) denselben Namen Isfar.

6) Études Assyriennes im Journal asiat. 1857 I, 148 f.

𐤇𐤁𐤅𐤁𐤀 oder an das Medische Zrvâna: allein die gesammte Deutung der Inschrift zeigt ein sehr tendenziöses Gepräge und muß in den wesentlichsten Punkten beanstandet werden ¹⁾).

Zu den nördlichen Semiten gehörten auch die Harranier, die sich in späterer Zeit (um 832) Esabier nannten, um der Ausrottung durch die Muhammedaner zu entgehen. In ihrem Culte mischt sich ein alter Naturdienst mit einem gewiß später eingeführten Glauben an die Planeten, fürs andere ist das religiöse Element mit philosophisch-gnostischen Ideen wunderbarlich durchzogen. Auch wenn wir nur auf das erste sehen, so tritt uns eine große Fülle von männlichen und weiblichen, hohen und niederen Gottheiten entgegen, also ein sehr ausgebildeter Polytheismus. Obgleich manche von ihnen den Beinamen „Herr der Götter“ führen, so weisen vor Allem die vielfachen Mysterien auf den Schemâl als die oberste älteste Gottheit hin ²⁾), aber nur sofern er das Oberhaupt der Genien ist. Denn in engem Zusammenhange mit ihm ist viel die Rede von Dämonen, Genien, Geistern; hier findet sich auch, was man sonst dem Semitismus im Gegensatz zu den arischen Religionsformen absprechen wollte, eine eigentliche Vergötterung der Natur. „Töchter des Wassers“, „Töchter der Winde“, die Elemente als Mütter werden verehrt; ein Gözenbild des Wassers spielt eine hervorragende Rolle. Schemâl selbst soll Sonne sein, und Sin der Mond. — Aber als später eine Berührung mit philosophischen Begriffen stattfand, scheint dieß nicht zur Einheit geführt zu haben, sondern zur gnostischen Hypostasirung von Ideen: Dimeschqi erwähnt verschiedene Tempel der ersten Ursache, der ersten Vernunft, der Weltordnung, der Nothwendigkeit, der Seele, neben denen der sieben Hauptgestirne, Sonne, Mond und Planeten. Dagegen mag auch hier der religiöse Trieb sich zu einer gewissen Einheit hingeneigt haben: in Einer Zeit ward vielleicht der Dienst ausschließlich Einer Gottheit gewidmet, das Jahr ward monatsweise an die Hauptgötter vertheilt, ähnlich wie die Griechen

¹⁾ Ewald in d. gött. gelehrten Anz. 1858, I, 195 ff.

²⁾ Schwof. II, 217. Schemâl hängt mit 𐤇𐤁𐤅𐤁𐤀 links zusammen: er ist der von Norden her erscheinende, daher die Harranier auch ihre Qiblah oder Gebetsrichtung im Norden haben.

3. B. den Dionysos eine Zeit lang im Jahre ausschließlich verehrten¹⁾. Einen ursprünglichen Monotheismus ohne alle niedere Gottheiten und ohne doppeltes Hauptprincip anzunehmen, gestatten jedoch unsere Quellen, wie sie vorliegen, nicht.

7. Den eigentlichen Kern der Semiten bilden die Araber. Darum muß bei ihnen vorzüglich der Trieb nach einer Gotteinheit sich aufweisen lassen²⁾. Die Erscheinung des Islam, der als Reform uralten patriarchalischen Glaubens gelten will, scheint dafür zu stimmen. Für die Religion derselben vor Muhammed fließen die Quellen zwar jetzt reichlicher, aber immer noch spärlich genug; indeß ein Bild des religiösen Glaubens nach den wichtigsten Hauptzügen lassen sie doch zeichnen; jedenfalls bieten sie Material zur Prüfung jener These. — An die Urzeit reichen diese Quellen freilich noch viel weniger als die der andern Völker. Von den ältesten Bewohnern wissen wir nichts als ihre Existenz: auch sie sind vor den jüngern Einwanderern dahin geschwunden. Bei Taif zeigte man die Gräber solcher Stämme, der Aditen. Die spätere Bevölkerung zeigt mannigfache Gegensätze: deutlich lassen sich kuschitische Stämme mit entsprechenden Sitten und Gebräuchen unterscheiden von semitischen, und diese haben sich nach fester Ueberlieferung wiederum in mehrfachen Völkerwellen über Arabien ergossen. Wie weit diese Mischungen heterogener Elemente die Religion beeinflusst haben, läßt sich schwer ermitteln; ein starker Zug zu fetischartigen Idolen mag der hamitischen und himjaritischen Rasse ihren Ursprung verdanken³⁾. Der andere Gegensatz ist der zwischen den Wüstenbewohnern und den Städtern; jene Nomaden, fern von allen Einflüssen eines größern Gemeinlebens, von größern Bedürfnissen und Genüssen, mögen den Character der Rasse treuer bewahren als diese, da die Cultur immer nivellirend wirkt. Freilich berühren unsere Nachrichten diesen Gegensatz fast gar nicht und religiöse Unterschiede lassen sich jetzt mit Sicherheit nicht daraus ableiten.

1) Schwoljohn II, 250 Anm. 303. Hermann, Griech. Alterth. § 58 p. 306 Anm. 6; D. Müller, Strusker II, 98.

2) Daher ausführlicher behandelt von Renan, Nouv. cons. l. c. p. 234—255.

3) Schwoljohn Esabier II, 719 f.

Der allgemeine Character der altarabischen Religion stimmt in allen wesentlichen Zügen mit den bisher erörterten Typen überein. Zwar hat Renan aus den Eigennamen eine Anzahl gesammelt und möchte aus ihnen den Schluß ziehen, daß sie auf eine bedeutende Menge von Verehrern Eines wahren Gottes hinwiesen. Allein diese Folgerung ist eine Abstraction, der der wirkliche Sachverhalt widerspricht. Die Eigennamen, welche einen Monotheismus andeuten sollen, enthalten nur allgemeine Namen der Gottheit; sie sind überdies aus allen Gegenden Arabiens gesammelt; nicht in Einer war Ein Name der ausschließlich herrschende. Vielmehr bildet den Grundcharacter der Religion auch hier der Gegensatz und die Einheit des männlichen und weiblichen Princips, sehr deutlich und fast durchgängig angeknüpft an Sonne und Mond ¹⁾. Schon die Nachricht des Herodot, daß die Araber den Urotal und die Alilat oder Alitta verehrten ²⁾, weist auf den geschlechtlichen Dualismus, da die Gottheit Quelle und Hort alles Lebens sein muß. Am hervorragendsten war der Cultus der weiblichen Gottheiten der Chalah, Uzzah, Allât, Manât, die gerne mit dem Monde oder der Venus verbunden wurden. Denn obwohl auch die Sonne hochverehrt ward, so ist doch die Nacht in dem arabischen Klima kühlend und befruchtend, darum wohlthätiger. Diese Seite der Naturanschauung führte aber auch zur genaueren Betrachtung des Sternenhimmels und zur Verehrung der leuchtendsten Sterne oder Gestirngruppen, des Sirius, Aldebaran, Kanopus, der Plejaden u. A., allein doch mehr in vereinzelter Weise ³⁾. Vor der Fülle von Eigennamen, welche sich auf diese Gottheiten und auf die mannigfaltigsten Götzen beziehen (als Freund, Diener, Anhänger, Geschenk der Gottheit), treten die von Renan gesammelten völlig in den Hintergrund. Wo aber jener Dualis-

¹⁾ Osiander, Studium über die vorislamische Religion der Araber in d. Ztschft. f. d. D. morgenl. Gesellschaft 1853 VII, 463—505. Zur himjarit. Sprache und Alterthumskunde in ders. Ztschft. 1856 X, 53 ff. 60—67.

²⁾ Herodot III, 8.

³⁾ Pococke Specimen historiae Arabum ed. White Oxon. 1806 p. 5 und 90 ff. Sonst vgl. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes I, passim und Tuch, über die sinaitischen Inschriften in d. Ztschft. d. D. morgenl. Gesellschaft 1849.

mus überwiegt, wenn auch nicht auf allen Punkten nach unsern jetzigen Quellen nachweisbar, wo Gottheiten mit weiblichen Eigennamen weit verbreitete Verehrung genießen, wo überall Idole sich finden in weißen und schwarzen viereckigen ungeformten Steinen, in Bäumen (Palmen, Akazien), in menschenähnlichen Gebilden, in eigenthümlichen Felsspitzen — und dieß ohne merklichen Unterschied in Jemen, im Hedschas, im Nedschd — da kann von einem Monotheismus von vorn herein füglich nicht die Rede sein. — Wir finden vielmehr durch ganz Arabien eine nicht geringe Anzahl von Heiligthümern, welche für die umwohnenden Stämme den religiösen Centralpunkt abgaben. So die „jamanische Ra'bah“, wie Osiander sagt, zu Tabalah, in Taif, in Akaz, die Ra'bah der Uzzah, Buss genannt, in Rudaid u. s. w.; am bedeutendsten in Mekkah und Esana. In Mekkah soll zuletzt ein Pantheon von 360 Götzen gewesen sein. Denn diejenigen Stämme, welche sich an ein solches religiöses Centrum angeschlossen, werden auch ihre besondern Schutzgötter im Bilde dort aufgestellt haben, und diese konnten dann leicht als die Diener der Hauptgottheit angesehen werden. Die Fehden der Stämme untereinander über den Besitz der Metropolen waren gewiß oft aus sehr weltlichen Motiven hervorgegangen, zeigen aber keine Spur der gegenseitigen Anerkennung und des Bewußtseins von der Identität dieser Hauptgottheiten, selbst wenn an den verschiedenen Orten die Gottheit an dasselbe Gestirn, Sonne, Mond, Venus, geknüpft ward. Vielmehr finden wir sehr häufig zwei oder mehrere Götter, gleichen oder ungleichen Geschlechts, eng mit einander verbunden in denselben Gegenden. So die Allat und Uzzah, selbst wenn wir ihre Zusammenstellung bei der Dichtern nicht in Betracht ziehen, die Chalazah und den Gott Dis-sara, die Uzzah mit zwei Töchtern, die erstere mit dem Kulal bei den Amalekitern, bei den Churhamiten Isil und Madan, den Asaf und Nailah, zwei Götzen als Mann und Frau auf zwei nahen Bergen; dem Stamme Koreisch werden fünf, den Bewohnern des Thales Mina sieben Gottheiten zugeschrieben. Freilich mögen manche Götter später von außen eingeschleppt worden sein: Amr ben Kuhaj, auf den man später gern alles Idololatrie zurückdatirte, führte den Gott Hubal ein und machte ihn zum Hauptgötzen in Mekkah; die Einführung einiger andern unter-

liegt kritischen Bedenken; — immerhin ist es mehr als gewagt, auf diesen einzelnen Fall sich stützend die gesammte Idololatrie als fremdes Product zu betrachten und einer vorgefaßten Meinung zu Liebe arabischen Schriftstellern, deren Zuverlässigkeit gerade hierin nicht hoch anzuschlagen ist, blindlings nachzusprechen. Zur Characteristik gehört endlich auch, daß wir sogar einem Wolkengotte Kuzah „dem Indra der arabischen Mythologie“ (Tuch) begegnen und vielen, selbst namentlich genannten Elementargottheiten; die Symbole von Adler, Pferd, Löwe (der Gottheiten Nasr, Jaghut und Jagut) mögen zwar dem Sonnendienste angehören, sind aber gewiß mythologische Gebilde, die mit der Gewittererscheinung in nächster Beziehung stehen und aus ihr zu erklären sind ¹⁾. Auf das Nähere können wir hier nicht eingehen und verweisen auf die trefflichen Arbeiten von Tuch und Oslander über die vorislamische Religion der Araber.

Allein man beruft sich noch auf zwei Momente: auf den religiösen Geist des Beduinen und auf die Entstehung des Islam. Was das erstere betrifft, so scheint in der That die Wachsbittenbewegung für ein Streben des rein arabischen Geistes zu zeugen, den ächten Monotheismus herzustellen. Allein in derselben lag vielmehr der Gegensatz gegen die Herrschaft der übrigen Zweige des Islam, vorzüglich der mit der Cultur in näherer Verbindung stehenden, der alte Gegensatz des Wüstenbewohners gegen den Städter, der Einfachheit gegen jenes Vielerlei, das jede Culturentwicklung mit sich bringt. Hier sind alle die weitläufigen Ceremonien gemeint, mit denen sich eine bedeutende Feier umgiebt, und eine Fülle mythologischer Vorstellungen, welche dem geschichtlichen, nicht dem Naturleben ihren Ursprung verdanken. Allein ein Andres kommt hinzu. Der Beduine huldigt nur Einer Gottheit, aber er bezeugt ihr sehr oft nicht den geringsten Respect ²⁾. Er zeltet vor den Thoren von Mekkah;

¹⁾ Oslander l. c. p. 473 .. Caussin de Perceval I, 113. Koran, Sure 71 B. 23. Schwarz, Ursprung d. Mythologie S. 99. 163 ff. 190 ff.

²⁾ E. Renan nouv. cons. p. 252: Le Bédouin traite la divinité comme toutes les puissances, d'une façon cavalière et presque dédaigneuse. Die bekannten Aeußerungen im Buch Hieb, welche nicht die nöthige Ehrfurcht athmen, stehen hiermit in durchaus keiner Beziehung: denn sie treten nur

hunderttausende von Pilgern sieht er an die geweihten Stätten gehen; ihm sind sie gleichgültig. Um die kirchlichen Vorschriften über Gebet, Fasten, Reinigung kümmert er sich wenig. Und was beweist das? Nicht im geringsten einen stark monotheistischen Trieb sondern im Gegentheil einen Mangel an religiösem Bedürfniß, eine Nichtachtung des Göttlichen, wie es sonst gerade als ein spezifisches Kennzeichen einer leichten Ausartung im religiösen Geiste des Ariers aufgestellt wird. Nur dann käme jene Richtung in Frage, wenn der Gegensatz gegen alle Zuthaten im Islam mit einer ungemein starken Devotion gegen Allah allein begleitet wäre, sowie von einem hohen sittlichen Aufschwunge, von dem wir nichts gewahren. — Ebenso wenig zeugt dafür die Entstehung des Islam. Zwar erhoben sich zu Zeiten Mohammeds und kurz vor ihm mehrere Männer, welche vor Allem gegen den fetischartigen Götzendienst eiferten ¹⁾. Aber ging dieses Streben aus einem rein individuellen Zuge der Rasse hervor? Wie ist nur ein solches Urtheil möglich, da doch, wie wir wissen, Arabien in dem halben Jahrtausend vor Mohammed den mannigfachen Einflüssen aufs stärkste ausgesetzt war? Vielmehr sind drei Momente ganz deutlich als die Quellen der islamischen Bewegung anzugeben. Einmal die Zersetzung des alten Heidenthums. Für einen reinen Fetischismus ist der semitische Geist zu hoch; dennoch bewegte sich der heidnische Aberglaube vielfach in solchen Formen, während andrerseits ein Streben nach Concentration der Culte in freundlicher und in feindlicher Weise die Stämme im Norden wie im Süden bewegte. Fürs Andre übte das Christenthum mächtige Wirkungen ²⁾; der Kalif el Hakem findet noch im zwölften Jahrhundert Hunderte von christlichen Kirchen in Arabien, die er seiner Zerstörungswuth preisgibt. Den bedeutendsten Einfluß hatte jedoch sicher das Judenthum, welches politische Macht gewann und gerade in seiner späteren Gestalt hier tiefe Wurzeln faßte; darum zeigt der Islam so un-

ein auf den höchsten Punkten der Verzagtheit und Verzweiflung und sind vom Dichter deutlich genug als religiöse Krankheits Symptome gekennzeichnet.

¹⁾ S. Schahraštāni, Religionsparteien und Philosophenschulen übersezt v. Haarbrücker II, 345 ff.

²⁾ Neander R. Gesch. 3. Aufl. I, 2, 472. II, 46.

gemein viele Aehnlichkeit mit demselben ¹⁾). Freilich haben auch die christlichen und jüdischen Einflüsse wiederum zerlegend auf die alte Religion eingewirkt. Erwägt man dieß, so bezeugt schon der Koran allein, daß der Grad des Widerspruchs, den Mohammed fand, genau dem Maaße der Lebensfähigkeit des alten Heidenthums, das überhaupt keine eigentlichen Märtyrer kennt, entsprochen habe. Daher fragen die Heiden, denen der Gedanke des Monotheismus völlig fremd ist, verwundert: „Will er aus allen diesen Göttern einen einzigen Gott machen“ ²⁾? Das Schwerdt hat das Uebrige gethan, um eine Einheit hervorzubringen. Dazu kommt, daß der Islam keineswegs eine hohe religiöse Stufe einnimmt, dem Aberglauben nicht steuert, kein neues sittliches Leben erzeugt und dem Geiste nur da einen eigenthümlichen, aber nicht nachhaltigen Schwung in Entwicklung aller Culturzweige verleiht, wo er auf arischen Boden fällt ³⁾).

8. Wir können nunmehr die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen und die angeblichen Verschiedenheiten der arischen und semitischen Völker in religiöser Beziehung beleuchten; eine schließliche Vergleichung mit der israelitischen Religion wird die Resultate in ihr volles Licht rücken.

Steigen wir an der Hand der Geschichte in die Vorzeit der Völker hinauf, so schwindet bald alle Hoffnung, auf diesem Wege die bedeutungsvolle Frage beantworten zu können, wie

¹⁾ Vgl. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833. Hierbei ist die alttestamentliche Anschauung von den Ideen des spätern Judaismus noch schärfer zu scheiden, als der Verf. thut. Mir scheint, daß die innige Verwandtschaft der Lehre Mohammeds mit der der clementinischen Ebioniten noch zu wenig erörtert ist. Man erwäge, daß die letztere noch im fünften Jahrhundert in Syrien ungemein viel Anhänger zählte und verschiedene Gestaltungen angenommen hatte, sowie daß Mohammed gerade in diesen Gegenden viel gereist war; man vergleiche die Idee des Propheten in den Clementinen mit der des Islam, ebenso die Anschauung des Alten Bundes, des Adam, von Jesus u. s. w. Die Ausführung dieses Gedankens würde zu weit führen.

²⁾ Sure 38, 4. Vgl. Steinthal, Zur Charakteristik der semitischen Völker in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft I, 4 S. 340.

³⁾ E. Renan, hist. des langues Semit. I, 10.

sich die ersten Menschen die Vorstellungen von höheren Wesen gebildet hätten ¹⁾. Selbst der Boden für divinatorische Schlußfolgerungen wird uns entzogen: denn einerseits finden wir, daß die späteren Träger der Cultur eingewandert seien aus meist unbekannten Gegenden und Schichten roher Urvölkerung vorfinden, deren geistiges Leben in Dunkel gehüllt ist, deren Civilisation noch der ersten Anfänge ermangelte, andererseits hören wir nur sagenhafte Erzählungen, meist Gebilde des über sein Werden grübelnden Menschen. Aber auch das religiöse Leben der späteren höher stehenden Völker entzieht sich in seinem anfänglichen Werden dem forschenden Auge und tritt mehr oder minder entwickelt auf, sobald es zu einer Art historischer Kunde sich gestaltet. Daraus daß die Mythologie immer reicher und entwickelter zu werden scheint, je weiter eine Religion sich entwickelt, ließe sich zwar der Schluß ziehen, daß eine ursprüngliche größere Einfachheit in den Vorstellungen nach Zahl und Bestimmtheit obgewaltet. Indessen selbst hier begegnen wir entweder der Naturvergötterung in ziemlich roher Weise oder einem Dualismus in einem weiblichen und männlichen Principe. Letzteres bildet für die spätere klarere Zeit den eigentlichen Typus dieser asiatischen Religionen. Aber selbst wo wir eine Art von Monotheismus gewahren, so ist derselbe theils sehr blaß theils auf einen sehr engen Kreis beschränkt, mehr nur Cult einer Localgottheit, theils erweist er sich allein als religiös unkräftig, indem Penatenverehrung und Zauberei aller Art bis zum Fetischismus das religiöse Bedürfniß erst annähernd zu befriedigen vermögen. Daher auch viel öfter von Einem höchsten Wesen die Rede ist, als von einem einzigen Gotte. Und selbst jener schwache Schimmer der Gotteinheitslehre, der kaum den Namen des Monotheismus verdient, da er sich gegen eine religiös bedeutsamere Mehrheit von Göttern unter ihm ebensowenig sträubt wie gegen Idolatrie, — selbst jene Art bricht zusammen, sobald der Umfang des Volkswesens sich politisch erweitert oder das Volk eine

¹⁾ Die sprachvergleichende Forschung datirt das Alter der Menschheit noch viel höher hinauf. Kühne und interessante Berechnungen hiernach stellte v. Bunsen auf in „Aegypten's Stellung“ IV Vorrede S. IX; er giebt der Menschheit c. 20,000 Jahre als bisheriges Alter.

höhere Stufe der Cultur betritt. So erweist er sich in mehr als einer Beziehung als höchst „relativer Monotheismus“. In solchen Fällen löst er sich bald auf und erzeugt fast unübersichtbare Götterreihen; die Localculte wachsen zu einem Pantheon zusammen und frühere Schichten religiöser Verehrung werden nicht abgestoßen sondern in theogonischen Systemen genealogisch aufbewahrt.

Hieraus ergibt sich, daß wir die Frage, ob im Gebiete des heidnischen Semitismus sich eine starke naturwüchsige Neigung zum Monotheismus ¹⁾, ja eine derartige Tradition, welche Jahrhunderte sich fortgeerbt habe, deutlich erkennen lasse, entschieden verneinen müssen. Führt man als Grund dagegen die Leichtigkeit an, mit welcher das niedere israelitische Volk fremde Gottheiten annahm und verehrte, so spricht dieß gerade für uns: weil es sich nicht der prophetischen Geistesmacht unterordnete, folgte es seinem natürlichen d. i. ächt semitischen Gange zum Polytheismus. Auch haben wir gesehen, wie mißlich die Berufung auf die nomadischen Semiten sei, wie bedenklich die Einordnung der Israeliten, bei denen gerade bei ihrer Sesshaftmachung der Monotheismus als Volksreligion kräftig zu werden beginnt, in diese Nomaden, wie unrichtig die Schlussfolgerungen aus den heutigen religiösen Zuständen der Zeltaraber auf die Vorzeit, wie verfehlt die Herbeiziehung der religiösen Erscheinung des Islam. Ja, eine Richtung auf eine Vereinfachung der mythologischen Göttermenge, die beim Arier, sobald das Denken desselben sich entwickelt, entschieden hervortritt, läßt sich hier nur sporadisch und ohne Erfolg wahrnehmen; und ebensowenig dürfen wir von einem deutlichen Zuge des religiösen Gefühls reden, nur an Eine Gottheit sich anzuschließen.

9. Alle andern Eigenthümlichkeiten des semitischen Völkers zweiges hängen mit der religiösen eng zusammen. Vor allem soll derselbe die Natur ganz anders auffassen, als der Arier; seine religiöse Vorstellung, wiederholt Renan sehr häufig, ver-

¹⁾ Steinthal a. a. O. S. 330 rügt zu stark den von Renan gebrauchten Ausdruck „instinct“; es soll damit nur eine individuelle Disposition des religiösen Geistes gemeint sein, nicht ein Moment halb animalischen Naturlebens.

halte sich gegen sie indifferent, während der letztere gerade das Naturleben mit allen seinen Erscheinungen zur Basis seines Glaubens mache. Doch auch dieser Unterschied ist theils sehr zu beschränken theils auf andre Weise zu erklären, als aus verschiedener Geistesanlage. Denn die Meinung führt vorab zu Irrthümern, daß die alten Arier oder die Griechen aus den einzelnen Erscheinungen oder aus besondern Seiten der Naturkraft Gottheiten gebildet und dieselben in scharfer Trennung ihrer Machtreviere angebetet hätten. Jede genauere mythologische Forschung zeigt, daß in eben dem Grade, in welchem eine Göttergestalt das religiöse Bewußtsein wirklich erfüllt, auch die Grenzen ihrer Macht sich erweitern, vollends je mehr sie sich von ihrem Naturgrunde ablöst und höhere Persönlichkeit wird. Solche Scheidungen coordinirter Art treffen wir freilich auf dem semitischen Gebiete seltener; die Mächte sind leicht persönlich und über die Natur gebietend. Dagegen wird das Naturleben um so eher zu Grundkräften verschiedener Art zusammengefaßt. Den Arier ergreift zunächst mehr die bunte Fülle der Naturerscheinungen, den Semiten ihre Bedeutung für die Erzeugung von Leben, das bald nach seiner animalischen Polarität gefaßt wird. Denn die Verschiedenheit des Klimas und der atmosphärischen Phänomene ist hier von hervorragender Wichtigkeit. Dieselben weisen einen besondern Reichthum auf in den nördlichen Himmelsstrichen, wo die Naturanschauung der Arier und Griechen sich bildete. Der Semite dagegen hat auf der Erde den starken Gegensatz zwischen Wüste und Ackerland, am Himmel einfache, seltene, aber um so mächtigere atmosphärische Erscheinungen vor sich: Wolken und Wetter treten mehr zurück, dagegen die Art des Bodens sowie der leuchtende Himmel mit Sonne, Mond und Gestirnen mehr in den Vordergrund. Diese werden nothwendig bei den Semiten zuerst in Betrachtung kommen und die bleibenden Erscheinungsformen der höheren Mächte abgeben. Erwägen wir sonach die mehr tropenartige Natur des semitischen Gebietes, so sind die demselben eigenthümlichen Naturgestalten in sehr mannigfacher Weise religiös verwerthet. Da finden wir die Cherube und Seraphe, Symbole des Wetters, in welchem Jehovah naht, den Wolkengott Kuzah in Arabien, die Idole des Löwen, Adlers, Pferdes, welche sich der An-

schauung der niedern Mythologie des Ariers, welche an das Gewitter überwiegend eben diese Thiergestalten anknüpft, bedeutend nähern, ferner die geflügelten Stiere der Assyrier, die geflügelten Götter, welche Taaut bildete, überhaupt jene phantastischen Gestalten, halb Vogel, halb Mensch, denen wir in der Sculptur Vorderasiens begegnen, endlich einen Regengott (Marna in Gaza). Noch zahlreicher sind die Gottheiten, welche sich an das irdische Naturleben anknüpfen: in Phönicien der Gott Pontos, der Hort der Fischer und Schiffer, bei den Harraniern das Götzenbild des Wassers, die Fischgestalten der Babylonier, die Wassernymphen, wie die Anobret in Phönicien, Gottheiten einzelner Flüsse und Quellen, ferner des Ackerbaues und anderer Hauptbeschäftigungen, die sich an das Naturleben knüpfen, und überhaupt Patrone der Cultur, endlich Gottheiten niedrer Art als Elementargötter, oft fast identificirt mit Bäumen und merkwürdigen Steinen. — Begehrte man, in Anschluß an diese Bemerkungen, zu wissen, was wir als die wahrscheinlichste Vermuthung aufstellen würden über die primitive Gestalt des Gottesbewußtseins bei den Semiten, so finden wir den Ausdruck derselben in jener eigenthümlichen ungeschiedenen Gruppe höherer Wesen, die, namenlos, in den späteren Bildungen zurücktreten. So jene halbkosmogonischen *Izol* neben *Bel*, die *Elohim* neben *El*, die *Genien* (in Haran), welche Schemäl beherrscht, die *Elohim* und *Eloboth* bei den Karthagern — theils himmlisch theils irdisch, segens- und übelspendend. Wohl ward das Göttliche als ein Mannigfaltiges empfunden, aber jede Zusammenfassung von vielen Einzelnen zu Einem Pluralwort deutet ja auf eine innre Gleichartigkeit hin, deren Bezeichnung eben die Mehrheitsform ist: und gerade im Semitischen weist der Plural in manchen Bildungen auf einen besonders hohen Grad innerer Gleichheit hin. So ist diese Mehrheit, nicht aufgelöst zu benannten Individuen, ein Zeugniß von der Vielsachheit und der Einheit des religiösen Eindrucks. Die erstere dominirte dann später bei den Heiden, die letztere bei den Israeliten dergestalt, daß *Elohim* nach und nach auf den einzigen Gott angewandt werden konnte¹⁾.

¹⁾ Der Glaube an eine ungezählte unbenannte Masse von höheren einflußreichen Wesen hat sich fest im Volksglauben erhalten, bei den Arabern

10. Allein auch eine Mythologie finden wir bei den Semiten, freilich ganz anders als bei den Griechen. Jene haben keinen Homer aufzuweisen, der eine poetische Abrundung der Göttergestalten unternahm, noch weniger einen Hesiod, der die philosophische Gruppierung vollzog. Daher sagt Herodot, Homer und Hesiod hätten den Hellenen ihre Götter gebildet. Die Thätigkeit der Priester war mehr sporadisch und an einzelne Hauptstübe des Cultus geknüpft, daher immer beschränkt, noch abgesehen davon, daß die Ueberlieferung unendlich spärlicher ist. Dazu kommt das bedeutendste Moment: der poetische und philosophische Sinn der Griechen beherrscht als ein höheres die mythologische Tradition: bei den Semiten sind alle Ansätze hiezu dem religiösen Sinn untergeordnet. Dennoch finden wir Theogonien bei den Phönicern mit längern Göttergeschlechtern und Götterkämpfen, bei den Babyloniern in langen Herrscherreihen, die einer mehr überirdischen Vorzeit angehören, selbst bei den Arabern fehlen nicht theogonische Anfänge, trotz unsrer dürftigen Nachrichten. Wir irren gewiß nicht, wenn wir das Fehlen einer vollständigeren Mythologie zum großen Theile dem Mangel innern Zusammenhaltes und günstiger Verhältnisse sowie der Neigung zuschreiben, die Beziehungen der Gottheiten zu einander weniger nach Analogie der Familie als des Herrschers zu seinen Dienern aufzufassen. Erst die weitere Frage, woher dieser Trieb, woher der Mangel einer Kraft, jene Hindernisse zu überwinden — führt auf eine relative Verschiedenheit. Denn Niemand wird überhaupt individuelle Unterschiede zwischen Semiten und Ariern leugnen. Sie müssen auch das religiöse Gebiet berühren, weil die Erscheinungen desselben, solange der Standpunkt der Naturreligion nicht völlig verlassen ist, aus einer Mischung theils des in der Menschheit gleichartigen religiösen Triebes und Sinnes theils der unterscheidenden Individualität der Stämme und Nationen zu erklären sind. Und so wird sich auch jene Behauptung der monotheistischen Richtung der Semiten auf das freilich

in den Dschins und Dschinnen und ähnlichen Gebilden, bei den Juden in den Benä-Elohim und den Schedin. Bis auf den heutigen Tag ist der Glaube an die letzteren bei den Juden noch sehr lebendig und bringt bestimmend in ihre heiligen Gebräuche. S. *Revue des deux mondes*. Novembre 1859 p. 135 ff. 143.

sehr geringe Maaß einschränken müssen, daß bei denselben der religiöse Geist, die religiöse Energie leicht alle andern Beziehungen des menschlichen Lebens überwog. Diese Verichtigung stellt sich freilich in den Gegensatz zu zwei andern Sätzen, die sich an die genannte These knüpfen: denn sie behauptet für den heidnischen Semitismus einen desto stärkeren Hang zu Polytheismus, der auch um so tiefer eingreift in das persönliche Leben der Menschen, und leugnet, daß der Monotheismus einen sehr geringen Grad von religiösem Bedürfniß verrathe. Denn während das erstere sich durch die Anschauung der semitischen Götterwelt von selbst beweist, wird das letztere durch die Gestalten des Israelitismus und des Islam widerlegt¹⁾. Erst wenn die Idee der strengen Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens, verbunden mit Bildlosigkeit, sittlicher Gesetzgebung und Anschauungen höherer Weltordnung, auf den Boden des semitischen Geistes gepflanzt ist, dann erscheint gerade dieser Völkerzweig als die geeignetste Stätte, dieselbe mit Zähigkeit oder mit geweihter Energie festzuhalten, gegenüber den zahlreich wuchernden Mißbildungen eines ähnlichen religiösen Triebes rings umher. Von hier aus verstehen wir auch die Zusammenhänge israelitischer Bezeichnungen für die Gottheit mit heidnischen. Solcher Namen sind El mit Eljon, Abon, Eloah oder Allah. Eine ursprüngliche Gleichartigkeit der ältesten Vorfahren mit dem übrigen Semitismus in religiöser Beziehung behauptet ja Israel selbst: seit Abraham nimmt es von dem Brennpunkte eines noch unentwickelten Monotheismus aus die Richtung aufwärts, während die andern Semiten entschieden abwärts gehen. Allein niemals erkennt Israel in einem jener Namen seinen spezifischen Glauben wieder, seine unterscheidende religiöse Eigenthümlichkeit. Dagegen stößt es andere auch allgemeiner klingende Bezeichnungen Gottes entschieden ab, wie Baal, den Herrn, Moloch, den König. Vielleicht läßt sich hieraus schließen, daß eine engere Verührung mit Gebieten, in welchen diese Namen bereits wie *nomina propria* der Gottheit galten, erst stattfand, nachdem

¹⁾ Wir stimmen somit ganz überein mit den treffenden Äußerungen Ewald's in den Gött. gel. Anzeigen 1855 S. 1788 ff. und Bibl. Jahrb. X, 283 f.

das monotheistische Bewußtsein sich in aller Schärfe und Strenge ausgebildet hatte, und daß der Cultus jener Götter Momente einschloß, die der höhere Geist in Israel mit aller Macht verwerfen mußte. Eine geschichtlich spätere Entstehung dieser Götter (Schwolsohn) anzunehmen, möchte vielleicht zu gewagt sein. — Dagegen haben wir im ersten Artikel bereits gezeigt, wie stark schon sehr früh der arische Geist nach einer Einheit Gottes strebte. Das ausgesprochenste Bewußtsein hiervon begegnet uns in der griechischen Philosophie von Plato an bis zum letzten Lehrer Athens, dem scharfsinnigen Damascius. Allein sehen wir genauer auf diese Aeußerungen, so tragen sie alle den Stempel religiöser Schwäche. Denn je höher dieses Eine Wesen gestellt wird, jemehr es von allem Menschlichen und Irdischen befreit wird, je größer die freilich mehr potentielle als actuelle Macht, die man ihm beilegt: um so ferner rückt es der Welt, um so weniger genügt es dem religiösen Bedürfniß, um so dringender verlangt dieses nach näheren Gottheiten, die nicht nur vermitteln sondern recht eigentlich Stellvertreter des höchsten Wesens sind ¹⁾. Darum trifft Tertullian auch die eigentliche Wunde des damaligen gebildeten Heidenthums, wenn er die Inconsequenz rügt, daß man Einen Gott als den höchsten anerkenne und dennoch mit Opfern und Gebeten sich gerade an die niedrigeren Götter wende ²⁾. Hierin liegt auch der tiefere Grund, warum die geläuterteren Vorstellungen der griechischen Philosophen von der Gottheit niemals eine reformatorische Kraft auf den Volksglauben zu üben vermochten, da sie nach religiösem Maaßstabe gemessen nur wenig über demselben standen und in dem verkehrten religiösen Eifer nicht den tieferen Kern zu erblicken vermochten ³⁾.

11. Renan hat seine These mit andern Eigenthümlichkeiten der semitischen Race enge zu verknüpfen gesucht. Dahin gehört ein göttliches Gesetz, die Bildung von Kosmogonien, Gleichartigkeit des Cultus, ein Centralheiligthum, das Hüttenfest mit Pilgerfahrten und der Mangel an Philosophie, bürgerlicher Gesellschaft und epischer Poesie.

Freilich finden wir bei mehreren semitischen Völkern ein hei-

¹⁾ Schwolsohn I. c. I, 718—736 giebt hierüber treffende Zusammenstellungen.

²⁾ Apologeticus c. 24.

³⁾ Vgl. die lehrreiche Schrift Plutarchs *περὶ δεισιδαιμονίας*.

liges Gesetz. Solche Bücher wurden in Phönicien dem Taaut und den Rabiren zugeschrieben; ein eigener Gott Surmubel war der Hort dieser Offenbarungen. Die Deutung der Thuro durch הִתְרוֹ haben wir indeß oben zurückweisen müssen, nicht minder die des Surmubel durch leges Beli. Auch die Karthager besaßen solche heiligen Bücher. Bei den Babyloniern erscheint als der Gründer und Pflieger derselben der mythische Dannes; bei der Fluth werden sie bei der Bücherstadt Sippara vergraben. Auf die Existenz der Göttin Doto im syrischen Gabala wollen wir keine Schlüsse bauen, ebensowenig die *Arridotoi* dahin ausdeuten: denn דָּוִד ist ein persisches, kein semitisches Wort ¹⁾. Es wäre mehr als sonderbar, wenn eine spezifische Eigenthümlichkeit des Semiten hier nur durch ein fremdes Wort wiedergegeben wäre. Allein bildet ein geoffenbartes göttliches Gesetz in der That einen wesentlichen Hauptcharakterzug des Semiten? Dann müßte sich bei den Ariern dergleichen nicht finden; dann müßten wir ihm gerade da begegnen, wo wir den rechten Urtypus des Semiten erblicken sollen, bei den Wüstenarabern. Beides ist aber nicht der Fall. Sehen wir ganz ab von den übrigen Völkern außer dem Rig, so bilden unter allen Religionschriften des Alterthums keine eine so umfangreiche Parallele zum Leviticus im Pentateuche, wie die Gesetze des Manu in Indien ²⁾. Diesen steht zunächst der Avesta der Baktrer, Meder und Perser. Die heiligen Bücher der Griechen und Römer sind bekanntlich auch von Bedeutung gewesen, wenn auch bei weitem nicht in dem Grade wie die genannten. Von den 42 heiligen Büchern der Aegypter ist schon oben die Rede gewesen: sie charakterisiren das ägyptische Leben vorzugsweise, aber wer wollte darin etwas Semitisches erkennen? Andererseits schweigen die Nachrichten völlig über heilige Schriften der alten Syrer, der Edomiter, Moa-

¹⁾ Behlwi דָּוִד, Neupersisch دَوید; im A. T. erscheint es nur in Schriften der persisch-makedonischen Zeit; die Targumim gebrauchen es nie für's mosaische Gesetz, die Rabbinen nur für die christliche oder muhammedanische Religion.

²⁾ Hoffentlich erhalten wir bald von dem trefflichen Sanskritisten Herrn Vikar Hermann in Wildbad eine neue deutsche Uebersetzung aus dem Original, da die französische von Des-Longchamps schwerlich heute noch genügend möchte.

biter, Ammoniter: ja, die Wüstenaraber haben sicher keine gehabt. Ihre höhere Kunde erhielten sie theils durch „Segnung des Lichtes“, theils durch Traumdeutung oder durch Orakel mit Pfeilen, Steinen u. dgl. Diesen Arabern „ohne Bildung“ stellt Schahraštāni (s. Haarbrücker a. a. O. II, 341—354) andere mit einer gewissen Bildung gegenüber. Diese „erwarteten Propheten und hatten Regeln und Gesetze“, die sich indeß wahrscheinlich nur auf zauberische Gebräuche und auf Reinigungen bezogen. Dabei leitete man sie nicht von Gott ab und sammelte sie nicht in ein Gesetzbuch. Mithin fehlten diesen Ordnungen die beiden Hauptmerkmale. Vielmehr haben wir in solchen heiligen Büchern eine Erscheinung zu erkennen, welche überall eintritt, wo das religiöse Leben eines Volkes von einer Priesterschaft geleitet und eine heilige Ueberlieferung von höherem Wissen hochgeschätzt wird. — Fragen wir aber nun nach dem Inhalte jener Schriften bei den Semiten, so läßt sich nur mit Vermuthungen antworten. Die phönicischen hatten sicherlich ein ähnliches Gepräge wie die ägyptischen: wie man im Orient überhaupt leicht alles schätzbare Wissen unter den religiösen Gesichtspunkt stellte, so hatten auch diese Bücher sehr Vieles aufgenommen, was zur höhern Lebensordnung und Lebensführung gehörte. Denn die Rabiren sind die Träger und Vermittler der Cultur in ihrem ganzen Umfange. Was das rein religiöse Element betrifft, so kann uns vielleicht die bekannte Opfertafel von Marseille leiten: genaue Vorschriften werden wir dann in ihnen vermuthen über die Art der Darbringung, Zahl der Opfer, wohl auch über verschiedene Festgebräuche. Damit stimmt überein, was wir über die alten Harranier wissen: acht semitischen Stammes hatten sie anfangs keine heiligen Bücher¹⁾; erst später entstanden dieselben unter dem Einflusse der Priester und einer präcisirenden Bildung. — Von allen diesen heiligen Büchern scheidet sich aber streng der mosaische Pentateuch: seine specifische Eigenthümlichkeit besteht in der engen Verbindung der göttlich geleiteten Volksgeschichte mit einem Gesetze, das der höchste Gott selbst dem Führer Israels mitgetheilt hat: beide formale Züge gewahren wir, noch ganz abgesehen von

¹⁾ Schahraštāni scheidet sie strenge von den „Schriftbesitzern“ und weist sie denen zu, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, s. l. c. II, 4 ff.

dem ungleich höheren Inhalte, bei keinem andern Volke ¹⁾, vollends nicht bei den heidnischen Semiten.

12. Das zweite charakteristische Merkmal soll die Bildung von Kosmogonien sein. In den Darstellungen des Verosus, Sanchuniathon, Mothus, denen, die von Eudemos und Damascius aufbewahrt sind, die mosaische in Gen. 1. mit eingeschlossen — in allen soll sich eine auffallende Familienähnlichkeit zeigen ²⁾. Also doch nur bei Phöniciern und Babyloniern, deren ganze Bildung nachweislich vielfach von fremden Elementen (kuschitischen, arischen oder beiden) berührt, ja durchzogen ist, mithin unmöglich zum Erweise eines specifisch-semitischen Charakterzuges dienen kann. Wie sehr sich aber in den genannten Kosmogonien verschiedene Gesichtspunkte kreuzen und verworrene Bilder erzeugen, haben wir oben dargelegt; welch' ein Abstand von der klaren Durchsichtigkeit und großartigen Einfachheit der mosaischen Darstellung in der Genesis! Allein der arische Boden bietet bekanntlich gerade hier höchst merkwürdige Parallelen, welche schwerlich auf einen gemeinsamen Grundstock der Tradition zurückzuführen sind. Vielmehr wird der denkende religiöse Geist überall zu der Frage hingedrängt, welcher Art der Anfang des Seienden gewesen sei. Nur in dieser tiefbegründeten Gleichartigkeit des menschlichen Geistes liegt die Erklärung der Aehnlichkeit. Deutlich sehen wir, wie die Antwort sich auf alle Analogieen wirft, bei denen man ein Erwachen zum neuen Leben wahrnehmen kann ³⁾. Bald ist es der Aufgang des Tages aus dem Schooße der Nacht, des Frühlings aus der Erstarrung des Winters, bald das vegetative Leben, bald das animalische in der Zeugung, bald die Verbindung beider Arten in dem Ei. Wie weit die letztere Vorstellung reicht, ist oft nachgewiesen ⁴⁾. Für

¹⁾ Jene bedeutame Mischung von Geschichte und Gesetz ist nicht erst das Werk eines späteren Redactors: vielmehr hat die Kritik klar erwiesen, daß dieselbe schon in allen früheren Darstellungen der Anfänge Israels vorhanden gewesen ist.

²⁾ Renan, *Nouv. cons.* 1, c. p. 278.

³⁾ Eine andere Seite der Entwicklung der Idee tritt in der Beiordnung der Weisheit hervor, worüber vgl. Schlottmann, das Buch Hiob S. 81 ff.

⁴⁾ J. V. von Kellgren, *de ovo mundano*. Helsingfors 1849. Vergl. Nägelsbach, *Der Gottmensch* I, 197—212. Wuttke, *Kosmogonie der heidn. Völker*. 1850.

dieses natürliche Streben des Menschengeistes ist der früher theilweise mitgetheilte Hymnus aus dem Rigweda höchst bezeichnend ¹⁾; die späteren Inder schufen eine Menge von Kosmogonien ²⁾. Auch der Avesta der Vaktres stellt die Welterschöpfung dar ³⁾. Wie hoch die Kosmogonien der Aegypter hinaufreichen, möchten wir nicht bestimmen. Die Deutung Ptah's, als des Eröffners des Welteies, scheint uns sehr fraglich, vollends die Charakterisirung der ersten Götterbildung als kosmogonisch: immerhin aber bestanden schon acht ägyptische Ansichten über diese Frage lange, bevor man Kneph zum Welterschöpfer machte. Das lebhafteste Interesse der Griechen und Römer an diesem Probleme beweisen die Darstellungen von Hesiod, Lucrez, Ovid, die Theorieen der vorsofokratischen Philosophen, die schönen Mythen in den platonischen Dialogen (Timäus, Phädrus, Protagoras) bis auf die Forschungen und Sammlungen des Damascius hin. Ueberall erscheint die chaotische Natur voll verborgener Lebenskeime, erscheint die Gottheit bald als Schöpfer und Erzeuger, bald als Ordner, Bildner, Baumeister, bald als gebietender Herr. Dagegen fehlt uns jede sichere Nachricht über kosmogonische Ideen von der eigentlichen Stätte semitischer Wesens, von den Arabern, und schwerlich dürfen wir diesen Mangel allein auf die Dürftigkeit unserer Kunde zurückführen.

13. Auf die Gleichartigkeit des Cultus bei den Semiten wird hingewiesen. Nehmen wir die Tafel von Marseille und vergleichen sie mit einzelnen Vorschriften des Levitikus, so mag dieser Schein hervortreten: allein die Unterschiede sind sehr bedeutender Art und tiefgreifend, selbst wenn wir den Mosaismus noch ganz außer Frage stellen. Denn hier springen dieselben sofort in die Augen, wenn wir Art und Zweck der Opfer, wenn wir die relative Gleichgültigkeit gegen die Beschaffenheit der Opferrhiere erwägen, verglichen mit der ängstlichen Akrobie bei den Heiden. Aber nur die Zusammenstellung zwischen den Ceremonieen der

¹⁾ Max Mueller, history of ancient Sanskrit literature. London 1859 p. 564.

²⁾ S. Bohlen, Altes Indien I, 158 ff. Johannsen, Kosmogon. Ansichten d. Inder u. Hebräer. Altona 1833. Windischmann, Sancara p. 1540 ff.

³⁾ Im ersten Fargard des Vendidad s. Spiegel in d. Ztschr. d. d. mgl. Gesellsch. V, 221 ff.

alten Araber und denen der Harranier zeigt die weite Kluft, und fassen wir das Gleichartige auf, so schwindet wiederum der Unterschied, sobald wir griechische, römische, ägyptische Opferweisen daneben stellen. Jene Menschenopfer bei Phöniciern und Karthagern finden auch in Rom Parallelen; denn es handelt sich auch dort nur um Sühnung für große Calamitäten. Divinatorische Orakelopfer hatten alle Semiten, die mittelländischen Arier aber nicht minder: man denke an die Haruspicien, an die spartanischen Opfer vor Beginn der Schlacht. Renan erwähnt ferner die Centralheiligthümer: ihre Gebiete in Arabien waren nicht bedeutend, noch weniger im Norden bei den Phönikern und Syrern: Delphi und Dodona, Memphis und Theben hatten größere Kreise. Die weiten Pilgerfahrten der Semiten bleiben ihnen freilich eigenthümlich, wenn wir nicht die olympischen Feste vergleichen wollen; aber vom Norden Vorderasiens gilt dies weniger, als vom Süden, und selbst hier kamen andere Elemente hinzu. Zunächst der lebendigere religiöse Trieb, dann aber auch Handelsinteressen; Karawanenzüge sind bei dem Landhandel dort stets nothwendig; die Mittelpunkte heiliger Art bildeten zugleich Stätten regen Marktverkehrs. Und aus beiden entstanden leicht jene Sakäen oder Hüttenfeste, wie sie sich noch bis in die christliche Zeit fortsetzten, ja selbst heute noch vereinzelt anzutreffen sind ¹⁾. Dieselben hingen demnach mit den örtlichen Bedingungen und der nothwendigen Art des Verkehrs zusammen.

14. Etwas anders wird sich unser Urtheil stellen, wenn wir die Mängel der Semiten betrachten, welche Renan hervorhebt. Sie betreffen meist die Cultur des Geistes, bei der sich die Verschiedenheit der Völkerindividuen am stärksten zeigt. Zunächst sollen sie unfähig sein, ein rechtes Staatsleben und bürgerliche Gesellschaft zu erzeugen. Allein wenn das auch heutzutage richtig ist, so darf man nicht daraus auf die frühere Zeit schließen, indem ungünstige Verhältnisse hier einen Haupttheil der Schuld tragen. Denn auf semitischem Boden begegnen wir allen Factoren, aus denen sich ein Staatsleben erzeugt. Dasselbe erscheint da, wo die individuelle Freiheit nur so weit gebunden ist, als

¹⁾ Ritter, Erdkunde von Asien IX, 748 ff. Layard, Niniveh and its remains I, 283 ff.

die nothwendige Einheit der Gemeinschaft es fordert. Diese Ausgleichung kann aber nicht ein- für allemal stattfinden, und darum wogt eben die lebendige Bewegung des Staates bald nach dieser bald nach jener Seite, je nachdem die Gesammtzwecke oder die Bedingungen des Wohlseins der Einzelnen überwiegen. Da ist ein guter Anfang, wo in freier Weise der Einzelwille durch eine Gemeinschaft sich gleichzeitig gebunden und doch stark weiß. Solcher elementaren Anfänge finden wir aber viele. Nicht nur die patriarchalische Gemeinschaft (wie sie noch in Armenien in hohem Grade waltet), sondern auch die Stammesgenossenschaft, zwar loserer Fügung, aber voll größerer Gesamtkraft. Zu Familie und Stamm tritt die bürgerliche Gemeinde der Stadt. Diese städtische Freiheit gewahren wir recht deutlich an Israhel, vor dem Königthume und nach der Auflösung desselben, vollends in Phönicien. Dies Vornwalten der einheitlichen Staatsidee unter Salomo führte freilich Centralisation, damit auch eine Zerstörung der municipalen Freiheiten herbei, gefährdete jedoch das gesammte Gedeihen des Staates. Wir gewahren heute im Orient nur Extreme: die Ungebundenheit schweifender Stämme, die dem Organismus des Staatslebens fremd bleiben, und daneben eine schroffe Stellung von Herren und Knechten. Allein die Geschichte zeigt deutlich, daß das erstere nur krankhafte Reaction des freien semitischen Geistes gegen das letztere sei. Dieser asiatische Despotismus in seiner heutigen Form scheint aber überwiegend turanischen, mongolischen Einflüssen anzugehören, welche schon von der Urzeit an in Assyrien mächtig waren und durch die Osmanen weiter sich verbreitet haben. Dazu kommt die Idee des Propheten, die im Khalifen sich mit der politischen vereinigt und dem Despotismus ein religiöses Siegel aufdrückt. Der Islam hat hier recht seine Kraftlosigkeit bewiesen, indem er die centrale Einheit förderte und alle Bedingungen individuellen Gedeihens hintansetzte. — Aehnliche Einflüsse störten das Aufkommen einer bürgerlichen Gesellschaft. Die schönen Schilderungen, welche Hiob von seinem persönlichen Einfluß in der benachbarten Stadt entwirft, zeigen deutlich, daß die achtende Anerkennung einer würdigen Gesellschaft jene schöne Schranke des Einzelwillens hervorrief und, weil sie völlig frei war, die berechtigte Geltendmachung des Individuums nicht aufhob. Nicht nur hohe Anschauungen

von menschlicher Würde finden wir, sondern auch eine gewisse Gleichheit der Einzelnen: dazu nehme man die Abwesenheit der Kaste und die große Milde der Sklaverei — so hat man ziemlich die Momente zusammen, aus denen sich ein regeres Gesellschaftsleben entwickeln kann. Die Polygamie in heutiger Weise ist nicht semitisch: bei den Hebräern wie bei den Arabern vor dem Islam (der gerade hierin ertödtend wirkte) hat die Frau eine hohe Bedeutung und gesellschaftlichen Einfluß, und alles gesündere Leben strebte hier nach Monogamie.

15. Auch die Anlage zu großartiger Baukunst wird den Semiten abgesprochen. In der That finden sich die mächtigsten Bauten in Gegenden, in denen seit Alters kuschitischer Einfluß nachzuweisen ist, in Assyrien, Babylonien, in Phönicien, im himjaritischen Süden Arabiens. Aber dann wird man eine große Leichtigkeit des semitischen Elementes zugeben müssen, solchen Anregungen zu folgen. Ueberhaupt finden wir Neigung zu größeren Bauten überall, wo in einem sesshaften Volke sich Reichthümer anhäufen, daher auch später in Israel seit David und Salomo. Das klimatische Bedürfniß weist dort keineswegs auf derartige Unternehmungen hin, noch weniger die strenge Einfachheit und Erhabenheit der Gottesidee, die ja dem ächten Semiten eignen soll: und erst das Gegentheil dieser beiden Momente gibt die kräftigsten Antriebe zu kolossalen Bauten. — Was freilich die eigentliche Kunst betrifft, so ist der Gedanke derselben auch hier gewahrt: Durchbringung des Stoffes mit der Idee; aber entweder wiegt der Stoff vor, oder die Idee in Gestalt einer vielseitigen Symbolik, oder die letztere erzeugt, noch nicht gereift, phantastische Bildungen. Das reine Ebenmaß des griechischen Geistes fehlt hier, aber absolute Norm, nach welcher überhaupt alle und jede Kunst bemessen werden müßte, ist dieses nicht, da dasselbe nur durch eine gewisse Beschränkung und Stagnation der Ideenwelt erreicht und festgehalten ward, weshalb denn auch die christliche Kunst den Gesetzen künstlerischer Harmonie wegen der ungleich größeren Ideenfülle, die sie in sich hegt, unendlich schwerer gerecht zu werden vermag.

16. Noch zwei Worte mögen genügen über Philosophie und Poesie. Philosophische Betrachtung wird da vorhanden sein, wo der Geist sich über die flüchtigen Natureindrücke erhebt, sie sam-

melt, ordnet und auf die Ursachen zurückgehend zuletzt Einen letzten Urgrund zu erreichen sucht. Nach diesem Maßstabe ist die hebräische und arabische Weisheitslehre — Philosophie ¹⁾). Anders freilich auf arischem Boden. Der Semite hat nicht das Talent begrifflicher Abstraction, seine Weltanschauung ist nicht bedingt durch einen scharfen Gegensatz von Welt und Gott, als zweier selbstständiger Factoren, aus deren Dialektik das Dasein hervorgeht. Allein wenn jene Weisheit vielleicht nicht weit genug über die Einzelheiten der concreten Welt sich erhebt, so läuft die gesteigerte Abstraction noch viel eher Gefahr, sich zu weit von ihnen zu entfernen und dadurch ächter Erkenntniß verlustig zu gehen. Mithin sind sie nur verschiedene Typen der Forschung, die, beide einseitig, auch gleiche Verechtigung haben. — Die Poesie ist bei den Semiten nur in der Epyk bedeutend; die Epik soll ihnen fehlen, da das Schah-nameh von Firdusi, weil persisch, nichts bezeugt. Sehr richtig hat Ewald daran erinnert, daß zwei Hauptmomente derselben den Semiten nicht fehlen — eine bewegte Mythologie, in jedem Fall häufiger Verkehr der Gottheit mit den Menschen, sowie große Helden der Vorzeit. Es mag Zufall, Verhängniß sein, daß wir von den Phönicern oder Babylonern keine solchen Epopöen übrig haben, zum geringeren Theile Mangel an Fähigkeit und Neigung: dieselbe wurde bei jenen durch aufkeimenden Krämergeist, bei diesen durch starke Erschütterungen des Volkslebens gehemmt. Hätten wir das Buch „von den Streiten Jehovah's“, das in der Geschichte Israels vor dem Königthum oft genannt wird, noch übrig, so würde gewiß auch epischer Geist den Semiten zugesprochen werden, wenn auch in ganz anderer Weise als bei den Ariern. Selbst die Geschichtschreibung in ihren ältern Gestaltungen spiegelt noch in einem nachklingenden Reste lebendigerer Vorzeit das rechte Wesen des Epischen wieder: Durchdringung des geschichtlichen Stoffs mit höherer Idee und Verklärung des reinen Factums. Denn dieser rege geschichtliche Sinn, der tiefere Ernst, welcher phantastische Ausbildungen der Mythologie hemmt —

¹⁾ Denn die bekannten Erscheinungen von Wissenschaft der Araber in Spanien und Persien treten an Orten auf, wo starke Mischungen mit arischem Blute und Geiste sich zeigen, und sind nur in wenigen Punkten selbstständig.

beides hemmt auch die Entwicklung des Epos. Für das Fehlen eines Ramâyana und Nibelungenliedes werden wir bei den Semiten reichlich entschädigt durch die Fülle sichrer historischer Nachrichten der Urzeit, die sich aus den Ueberlieferungen von einem geübten Auge leicht herauserkennen lassen; erst beim Islam finden wir relative Gleichgültigkeit gegen das rein Geschichtliche ¹⁾, hervorgerufen durch Dogmatismus. — Das Drama fehlt freilich gleichfalls, aber Anfänge dramatischer Behandlung bot die orientalische Sitte selbst; viele Gelehrte wollen dergleichen in Hieb und im hohen Liede ²⁾ wahrnehmen — ein rechtes bewegtes Volksleben mit einer Mythologie, die mehr in die Masse ginge und nicht Priesterwerk bliebe, mangelte, und damit die frische Grundlage solcher Entwicklungen. Zur individuellen Charakteristik mag es sonst immerhin gehören, daß dem Semiten das reiche Spiel der Phantasie als solches bei weitem nicht den Genuß bringt wie dem Arier. — Was endlich die Gewerbethätigkeit anlangt, so erblüht dieselbe immer nur da, wo wirkliches Bedürfniß vorhanden ist und wo ein Volk eine bestimmte Stufe der Kultur über das Nomadenleben hinaus erreicht hat. So bei Philistäern, Phönicern, Babyloniern in hohem Grade. Der tiefer religiöse Geist aber widerstrebt diesem Leben voll gesteigerter Bedürfnisse, er ahnt darin einen herabziehenden Einfluß und hält sich von demselben so lange als möglich fern. Und die Geschichte bezeugt gerade für Israel die Richtigkeit solcher Befürchtungen.

So sehen wir, wie innig die übrigen Charakterzüge der semitischen Race mit dem religiösen Wesen zusammenhängen, sobald sie wirklich einen eigenthümlichen Typus hervorrufen. Der letztere liegt aber bei weitem weniger in der ursprünglichen Anlage als in den Verhältnissen, die auf diese oder jene Seite günstiger oder ungünstiger einwirkten; bringen wir diese nicht in Rechnung, so schwinden die angeborenen Unterschiede zwischen arischen und semitischen Völkern auf wenige Punkte zusammen. — Um so dringender erhebt sich aber schließlich die Frage: woher kam denn der Monotheismus bei den Israeliten, wenn er nicht auf reli-

¹⁾ Vgl. A. Sprenger, Ueber das Traditionswesen bei den Arabern in b. Ztschr. d. D. Mgl. Gesellsch. 1856, X, 1—17.

²⁾ Auch wohl im Koseleth.

größem Rageninstinct beruht? Allein, für sich läßt sie sich nicht beantworten, wenn man nicht gleich den unterscheidenden Kernpunkt des Israelitismus ergreift: das prophetische Bewußtsein. Denn so verdienstlich und wichtig es ist, im Gesetze einerseits, in den Anschauungen der Eholmah andererseits die breite Fülle dessen nachzuweisen, was den Juden mit den semitischen Heiden nach diesen Seiten hin gemeinsam war — der wahre Prophet Israels findet keine Analogie, vollends nicht in dem, was sich sonst Propheten nennt, in Chaldäa und Arabien, in Haran und Phönicien. Für diese große weltgeschichtliche Macht prophetischen Geistes gibt es keine irdische Quelle und nur eine Anschauung der göttlichen Weltregierung, welche eine wahrhafte Offenbarung des Göttlichen in die Menschheit hineinsetzt, vermag dieselbe aufzufinden und zu begreifen.

Ueber die neueste Phsyikothologie der Engländer,

verglichen mit verwandten Bestrebungen und Leistungen der Deutschen

von

Dr. D. Zöckler in Gießen.

Das Bedürfniß eines innigeren Hand in Handgehens und einer wechselseitigen Unterstützung und Durchdringung der theologischen Geistesrichtungen der englischen und der deutschen Nation wird gegenwärtig sowohl hier, wie jenseits der Nordsee vielfach gefühlt und mit richtigem Instincte erkannt. Wie weit wir indessen zur Stunde noch davon entfernt sind, auch nur die unerläßlichste Vorbedingung zur wahrhaft fruchtbaren Herstellung eines derartigen Verkehrs: eine richtige Erkenntniß von den Eigenthümlichkeiten der beiderseitigen Theologien nach ihren Licht- und Schattenseiten, einigermaßen gelöst zu sehen, kann z. B. eine Aeußerung Sir Culling Cardley's auf einem zu Anfang dieses Jahres unter dem Vorsitze Lord Galthorpe's gehaltenen Meeting einer Correspondenz-Comitee englischer Theologen und kirchlich-gesinnter Laien darthun, worin derselbe das dermalige Verhält-

niß der deutschen und der englischen Theologie zu einander zu charakterisiren versuchte. „Die Versammlung der Evangelischen Allianz zu Berlin im Jahre 1857“, meinte er, „habe Deutschland von dem Wahne geheilt, als sei England ganz und gar auf dem Wege nach Rom begriffen, und hinwiederum England von seiner irrigen Meinung befreit, als laufe die ganze Theologie Deutschlands Gefahr, dem Straußianismus anheim zu fallen ¹⁾!“ Eingehender hatte bei Gelegenheit der Berliner Evang. Allianz-Versammlung der schottische Prediger John Cairns aus Verwick den Geist der englischen und der deutschen Theologie beurtheilt und nach seiner Grundrichtung charakterisirt, wenn er in seinem Vortrage „über den wahrscheinlichen Einfluß, welchen die Vereinigung britischer und deutscher Christen auf wissenschaftlichem und religiösem Gebiete auszuüben vermögen werde“ sagte: „Der deutsche Geist steigt von Principien hinab, der englische Geist von Resultaten hinauf; der deutsche Geist ringt um die Harmonie der Ideen untereinander, der englische um die Harmonie der Ideen mit Thatsachen; jener dringt mit der Macht des Gedankens in die Tiefe, dieser mit der Energie der That vorwärts; dem einen ist die Theologie um der Theologie selbst willen da, dem andern ist sie um des Lebens willen da.“ Als Resultat erwartet er von der nothwendigen gegenseitigen Durchbringung der beiderseitigen Richtungen: „England wird seinen scharfen Blick und practischen Eifer hoffentlich mehr und mehr mit umfassender theologischer Bildung ergänzen, wogegen Deutschland seine weitgreifende Gelehrsamkeit und eindringende Speculation durch jenen Sinn für's Leben und für die practische Nothdurft controliren mag, der freilich nicht erst aus England herübergeschifft, sondern als Vermächtniß großer Männer in Deutschland schon vorhanden, nur zum Gemeingute derer gemacht zu werden braucht, die sich die Förderung der Wahrheit aus dem Schachte des Wissens zur Lebensaufgabe gestellt haben“ ²⁾. —

Mit Bezug auf einen besonderen Zweig der theologischen

¹⁾ S. Neue Evang. Rztg. 1860, Nr. 19.

²⁾ S. die „Verhandlungen der evangelischen Christen Deutschlands und anderer Länder in Berlin, herausgeg. von H. E. Reineck, 1857, S. 398 ff.

Literatur Englands, die apologetische Physikotheologie, hat auch Hengstenberg die hier im Allgemeinen richtig angeordnete Nachahmungswürdigkeit der englischen Theologie für uns Deutsche treffend hervorgehoben, wenn er bezüglich jener seitens unserer Theologie und Naturwissenschaft wenigstens in neuerer Zeit ungebührlich gering geachteten und vernachlässigten Disciplin bemerkt: „Wir werden durch die Erscheinung des Materialismus auf bedeutende Versäumnisse der Kirche auch auf dem Gebiete der Wissenschaft aufmerksam gemacht. Die moderne gläubige Gefühlstheologie entfremdet überhaupt den apologetischen Bestrebungen. Wir sind weit weniger, wie die Engländer, mit verständigen Erweisungen der Wahrheit der Offenbarung und ihrer einzelnen Lehren versehen. Eine zu weit getriebene Reaction gegen den Rationalismus hat uns lau gemacht gegen die natürliche Theologie, welche in älterer Zeit als der nothwendige Unterbau der positiven betrachtet wurde. Diese Lücken müssen nothwendig ausgefüllt werden“ (c. 1). — Die hier ausgesprochene Forderung ist ohne Zweifel eine wohlberechtigte. So gewiß als unsere ganze Zeit an jeden Vertreter der Offenbarungswahrheit die Forderung ersten Kampfes wider eine alles Heilige mit Füßen tretende und das Gemeine, Grobsinnliche, Materielle geiffentlich und grundfänglich verabsolutirende Richtung stellt, muß unsere theologische Wissenschaft mit allem Eifer von den christlichen Mitstreitern jenseits der Nordsee zu lernen suchen, sich mit einer möglichst reichen und starken Armatur naturwissenschaftlicher Evidenzen zu Gunsten der Grundwahrheiten unseres Glaubens zu wappnen. Es gilt, sich in vollerm Maße, als dies bisher meistens bei uns der Fall gewesen, in activen lebendigen Besiz der Fülle von Beweisen und Illustrationsmitteln für das Dasein, die Eigenschaften und die weltregierende Thätigkeit Gottes zu setzen, welche eine unbefangene Aneignung und eine von wahrhaft wissenschaftlichem Geiste getragene Verwendung der Resultate älterer und neuerer Naturforschung zu liefern vermag.

Völlig roh und unverändert dürfen wir freilich die meist an einseitig teleologischer Manier leidende Argumentationsweise der

1) Evang. Bztg. 1856, Vorwort S. 29.

herrschenden Physikotheologie unsrer englischen Nachbarn nicht herübernehmen wollen, da dieselbe uns weder für die Bekämpfung unseres zu wesentlich pantheistischer Denkweise hinneigenden Materialismus sonderlich viel helfen, noch auch hinsichtlich des uns überall so nahe liegenden Bedürfnisses tieferer Ergründung des Ganzen der göttlichen Heilsoffenbarung von bedeutendem Nutzen sein würde. Denn ihre sämmtlichen Sätze erstrecken sich, an und für sich genommen, nicht über das Gebiet der allerersten Loci der Dogmatik (die Lehre vom Dasein und den allgemeineren, metaphysischen Eigenschaften Gottes) hinaus, lassen also das unverkennbarer Weise einer so reichhaltigen physikalischen Illustration fähige und bedürftige Gebiet der Christologie, gleicherweise wie das der Sacramentslehre, der Eschatologie u. s. w., fast gänzlich unberücksichtigt und liefern dem allem zufolge eine nur sehr einseitige und unvollständige Apologetik des christlichen Glaubens. Immerhin läßt sich aber aus dieser gleichsam überflüssigen Behandlung der theologischen Elementarwahrheiten: „Es ist ein Gott“ oder: „es muß ein höchstes intelligentes und allmächtiges Wesen geben“; „die Zweckmäßigkeit aller geschöpflichen Organismen nöthigt auf einen höchst weisen Schöpfer und Gesetzgeber zu schließen“ &c. — eine uns in vieler Beziehung fehlende Gründlichkeit in unsrer dogmatischen Darlegung der Lehrstücke von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung lernen, und vermag eben diese gründliche und mit wissenschaftlicher Schärfe zu Werke gehende Methode uns dann weiter zum Muster für eine analoge Behandlung auch der positiveren Offenbarungswahrheiten zu dienen, welche ohne Zweifel einer allseitigen sorgfältigen Beleuchtung im Lichte der Natur ebenso sehr, wo nicht noch viel mehr bedürfen, wie jene allgemeinen Grundlagen theologischen Wissens. — Daß die in der Hauptsache allerdings zu mechanischer Aeußerlichkeit und zu trockner Verstandesmäßigkeit ihrer teleologischen Methode hinneigende und eben darum auch leicht in einer schroffen dualistischen Trennung zwischen dem Natur- und dem Offenbarungsgebiete stecken bleibende neueste physikotheologische Literatur Englands in vieler Beziehung der eben angedeuteten Fortbildung und Verklärung über sich selbst hinaus fähig sei, daß sich aber auch innerhalb ihrer selbst bereits mehrfache energische Versuche zur

Ueberwindung ihres bisherigen niedrigeren oder rein propädeutischen Standpunkts zu zeigen beginnen, dies sollen die nachstehenden Mittheilungen über einige bis jetzt in Deutschland wenig gekannte, aber höchst beachtenswerthe literarische Erscheinungen dieses Gebiets aus dem letztverfloßnen Jahrzehnt darzuthun suchen ¹⁾.

Die wesentlichen Vorzüge der neueren Physikotheologie Englands wurzeln, gleicherweise wie ihre sämmtlichen Hauptschattenseiten, bereits in der eigenthümlichen Methode und Anschauungsweise Newton's, des großen Begründers der gesammten modernen Naturwissenschaft der englischen Nation, und ebendamit in gewissem Sinne auch ihrer physikotheologischen Betrachtungsweise. Dadurch, daß derselbe überall von mathematischen Definitionen und Sätzen ausging und so die Physik durchweg auf der Grundlage der Mathematik aufbauen, die seit Baco bereits üblich gewordene experimentelle Naturbeobachtung in das Gewand exacter wissenschaftlicher Methode kleiden und so zur eigentlichen „inductiven Philosophie“ fortbilden lehrte — wurde er der Schöpfer jener bald auch auf dem Continente zur Herrschaft gelangten wesentlich mechanischen Naturbetrachtung, die, so trefflich sie auch zur Erforschung des in den Bereich äußerer Wahrnehmung fallenden Thatsächlichen im Kosmos dienen mag, doch von allem Eindringen „in's Innere der Natur“ grundsätzlich absteht und es zu einem wahren Begreifen des Organismus, als eines über den Begriffen der Masse und der Kraft stehenden Lebens von Innen nach Außen, nirgends zu bringen vermag. Im Gefolge dieser zwar scharf beobachtenden, aber im Wesentlichen sich doch immer nur an das Äußere der Dinge haltenden, also einseitig sinnlichen Betrachtungsweise, — der nämlichen, welche schon Dettinger als „die tief mechanische oder geometrische Gedenkungsart“

¹⁾ Zu den in meiner „Theologia naturalis“ I, S. 99 ff. und S. 139 ff. gegebenen Nachweisungen über die älteren und neueren Leistungen der apologetischen Naturtheologie der Engländer verhält sich der nachstehende Aufsatz ergänzend und vervollständigend; desgleichen auch zu den die wichtige Frage nach der „Vielheit der Welten“ berührenden Anmerkungen auf S. 384 u. 397 ff., in welchen wenigstens der Versuch zu einer das christliche Bewußtsein zufriedenstellenden Beantwortung dieser Frage gemacht worden war, was der Recensent in der Evang. RZg., Maiheft S. 487 nicht hätte verkennen oder übersehen sollen. —

der Mehrzahl seiner Zeitgenossen bekämpfte, — geht auf dem Gebiete philosophischer Reflexion über das Verhältniß der Natur zur Gottheit nothwendig eine vorzugsweise oder ausschließlich teleologische Methode. Denn die lediglich unter dem Gesichtspunkte eines großen Mechanismus angeschaute Natur weist zunächst immer nur auf die sinnvoll berechnende und zweckmäßig anordnende Weisheit oder Intelligenz des Schöpfers hin; alle übrigen Eigenschaften des göttlichen Wesens, zumal die vorzugsweise nur auf dem Wege ethikotheologischer Betrachtung zu erkennenden Attribute der Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w., müssen gegen sie bedeutend in den Schatten treten. Beides ist bei diesem Betrachtungsstandpunkte nothwendig eins: Physikotheologie und Teleologie; theologische Würdigung des Naturgebiets und teleologische Argumentation zu Gunsten der Existenz, oder auch teleologische Illustration der absoluten Intelligenz Gottes. — In der That sehen wir auch schon Newton selbst überall da, wo er Folgerungen aus seinen Naturforschungen in Betreff der göttlichen Dinge zu ziehen veranlaßt wird, sich einseitig dieser nüchternen Zweckbetrachtung bedienen, welche zwar die roheste Form des atheistischen Unglaubens abweist, den verfeinerten pantheistischen und deistischen Gestaltungen desselben aber in keiner Weise gewachsen erscheint. Wie er denn nicht nur das (vorzugsweise populär und allgemeinfäßlich gehaltene) dritte Buch seiner berühmten *Principia philosophiae* seiner eigenen Angabe zufolge „mit Rücksicht auf solche Grundsätze“ schrieb, „die bei denkenden Menschen für den Glauben an eine Gottheit wirken könnten“ und dabei ohne Zweifel die Grundsätze einer wesentlich teleologischen Weltbetrachtung im Auge hatte ¹⁾, sondern auch

¹⁾ Es ergibt sich dies deutlich aus seiner Aeußerung in dem berühmten Scholion generale, das dem Schlusse seiner *Principia* angehängt ist: . . . „Die Substanzen selbst erkennen wir durch keinen Sinn, durch keine von ihnen ausgehende Wirkung: um so weniger haben wir eine Idee vom Wesen Gottes. Ihn erkennen wir nur allein durch seine Eigenschaften und Attribute, durch die höchst weise und unübertreffliche Bildung der Welt, durch die Zweckmäßigkeit. Wir bewundern Ihn wegen seinen Vollkommenheiten; wir verehren Ihn und beten Ihn an als den Weltregierer. Denn wir beten Ihn an als seine Diener; ein Gott ohne Weltregierung, ohne Vorsehung, ohne weise Zwecke ist nichts andres als das Fatum und die Natur. Aus der blinden und metaphysischen Nothwen-

in dem einzigen Werke von specifisch physikotheologischen Inhalte, welches er hinterlassen hat, in den vier an R. Bentley gerichteten Briefen „über die Existenz der Gottheit“, ein fast durchaus teleologisches Raisonnement verführt ¹⁾. Wesentlich teleologischer Art waren denn auch die physikotheologischen Arbeiten der meisten übrigen großen Zeitgenossen oder Anhänger Newton's, wie die von dem genannten Bentley zur „Widerlegung der Atheisten“ gehaltenen acht Predigten (1692), die ersten der zufolge der sogenannten Boyle-Stiftung alljährlich in London zu halten- den Predigten apologetischen Inhalts; nicht minder auch schon verschiedene „durch verständige Nüchternheit gleichsehr, wie durch glühende Andacht ausgezeichnete“ Abhandlungen des ehrwürdigen Physikers Robert Boyle selbst, dessen vornehmstes Streben

digkeit, welche immer und überall dieselbe ist, geht kein Wechsel der Dinge hervor. Die gesammte, den Zeiten und Orten angemessene Verschiedenheit der Geschöpfe kann allein aus den Ideen und dem Willen eines nothwendig existirenden Wesens hervorgehen.“ (S. Brewster, Leben Newton's, übers. von Goldberg, S. 242, 243.)

¹⁾ Der erste dieser Briefe macht das Unterschiedensein der ganzen Materie des Universums in zwei Arten von Körpern: selbstleuchtende (Sonnen) und dunkle (Planeten), sowie die Bewegungen der Planeten und ihrer Trabanten als Beweise für die Existenz eines frei und vernünftig handelnden höchsten Weltdröckners geltend. — Im zweiten wird besonders auf die gewaltige Tangentialkraft hingewiesen, welche als sieghaftes Gegengewicht gegen die centripetale Anziehung, den Planeten ihre kreisende Bewegung um die Sonne ertheile und welche nothwendig auf vorsichtsvoller Berechnung eines intelligenten Wesens beruhen müsse. — Der dritte Brief führt diese Betrachtungen nach einigen Seiten hin näher aus, mit Bezug auf verschiedene Anfragen, die Bentley an Newton gerichtet hatte und mit Rücksicht auf die eigenthümliche Ansicht Plato's: die Bewegung der Planeten sei von der Art, als ob Gott sie sämmtlich in einer von unserm System entfernten Region erschaffen und von dort aus dem Fallen gegen die Sonne überlassen hätte, so daß dann ihre Fallbewegung, sobald sie auf ihre verschiedenen Bahnen gelangten, allemal in eine kreisende Seitenbewegung abgelenkt und verwandelt werden wäre.“ Newton widerlegt diese platonische Meinung, oder vielmehr er berichtigt sie gemäß seinen scharfsinnigen mechanischen Theorien und Gesetzen. — Im vierten Briefe zeigt er gegenüber dem Lucretianischen Atomismus, „daß die Hypothese von der vormaligen völlig gleichen Verbreitung der Materie durch das ganze Weltall unverträglich ist mit der Annahme einer dieser Materie einwohnenden Gravitationskraft, es sei denn, daß eine höhere übernatürliche Kraft beide vereinbare.“ — Vergl. Brewster, Leben Newton's, übers. von Goldberg, 2. Aufl., S. 240 ff.

„experimentelle Ergründung der Weisheit Gottes durch den Naturforscher“, dessen oberster Grundsatz die Forderung war, „nicht in Folge einer leichten Beschauung, sondern nur gestützt auf eine fleißige und geschickte Untersuchung der Werke Gottes sich die vernünftige Ueberzeugung zu verschaffen, daß der Urheber der Natur groß von Rath und mächtig von That sei“¹⁾; sodann die eigentlichen Phisikotheologieen der verdienstvollen Naturforscher John Ray und William Derham, von denen die des Ersteren schon durch ihren Titel („The Wisdom of God manifested in the Creation“), die des Letzteren aber durch ihre Entstehung aus Predigten in der Boyle-Stiftung ihren wesentlich teleologischen Grundcharakter zu erkennen gibt. Daß die nämliche Neigung zu einseitiger Berücksichtigung der göttlichen Weisheit als fast ausschließlichen Objects der religiösen Naturerkenntniß auch bei den meisten übrigen naturtheologischen Leistungen der Engländer bis herab in die neueste Zeit als charakteristisches Hauptmerkmal hervortrete, und daß sowohl die vorzugsweise practisch gehaltenen Arbeiten dieser Art, wie Foster's „Betrachtungen über die vorzüglichsten Stücke der natürlichen Religion“, oder Wesley's „Uebersicht der Weisheit Gottes in der Schöpfung“, als auch die sicherlich mit vollem Recht den Namen acht wissenschaftlicher Werke führenden Arbeiten Paley's und der Bridgewater-Autoren an dieser aus allzumechanischer Naturbetrachtung hervorgewachsenen Einseitigkeit der teleologischen Methode leiden, habe ich bereits an einem andern Orte zu zeigen versucht²⁾. — Mit dieser Einseitigkeit hängt ohne Zweifel noch eine andere Schwäche der bisher herrschend gewesenen naturtheologischen Methode der Engländer zusammen: ihre verhältnißmäßige Gleichgültigkeit gegen das Pflanzenreich und ihre Unfähigkeit, die tieferen Bezüge dieser Stätte des vorzugsweise schönen und zu sinniger Betrachtung auffordernden Naturlebens zum göttlichen

1) S. Whewell, die Sternenwelt, übers. von Plüner, S. 232. 233, wo als vorzugsweise bedeutende phisikotheologische Aufsätze Boyle's hervor-
gehoben sind: „Untersuchung der Endursachen der natürlichen Dinge“; Freie
Prüfung des gewöhnlichen Begriffs von der Natur“; „Der christliche Vir-
tues“; „Die hohe Verehrung, welche die menschliche Vernunft Gotte schul-
dig ist“ 2c.

2) Theol. natur. I, S. 102 ff.; 140 ff.

Offenbarungsleben mittelst einer Betrachtungsweise, die allerdings mehr morphologisch, als teleologisch, mehr phantasiereich und ästhetisch, als abstract verstandesmäßig geartet sein müßte, an das Licht zu stellen. Es ist in der That merkwürdig, aber sicherlich nicht zufällig, daß, wie schon Newton, der große Astronom, Physiker und Optiker, gerade dem vegetabilischen Leben unsers Erdballs von allen Gebieten der Schöpfung die geringste Aufmerksamkeit zukehrte, so auch bei den allermeisten der auf seinen Schultern stehenden Naturforscher und theologischen Naturbetrachter die Botanik entschieden zu kurz kommt. Wie denn namentlich in Derham's Physikotheologie der der Pflanzenwelt gewidmete Abschnitt (Buch 10) auffallend dürftig ausgefallen ist; nicht minder in Paley's natürlicher Theologie (Cap. 20), wo zur Motivirung dieses Umstands auf die Abwesenheit zahlreicherer und auffallenderer kunstvoller Mechanismen im Gebiete des pflanzlichen Lebens hingewiesen ist; sowie endlich auch in den Bridgewater-Tractaten, wo Roget in seinem zweibändigen Werke „über die Erscheinungen und Geseze des Lebens“ zwar eine „Physiologie der Pflanzen- und Thierwelt“ zu geben verspricht, in der That aber fast ausschließlich die thierische Physiologie behandelte. —

Die neueste Zeit hat diese Einseitigkeit sammt ihrer gemeinsamen Quelle: der lediglich mechanischen Naturbetrachtung, nach verschiedenen Seiten hin zu überwinden und eine tiefsinnigere und organischere Gesamtbetrachtung der Natur nach ihrem Verhältnisse zur Gottheit und deren Offenbarung zu begründen gesucht. Auf naturwissenschaftlichem Gebiete mußte in dieser Beziehung die eifrigere Pflege, welche die zuerst auf dem Continente in morphologischer Beziehung (durch Göthe, Jussieu, De Candolle) ausgebildete Botanik seit Robert Brown und Lindley auch in England zu erfahren begann; nicht minder der Anschluß bedeutender Zoologen und Physiologen, wie Owen, Darwin u. A. an die comparativ-anatomischen und animalisch-morphologischen Forschungen früherer continentaler Gelehrten (wie Cuvier, St.-Hilaire); endlich mehr als alles andere die hauptsächlich von den Britten W. Smith, Roderik Murchison, Buckland, Sedgwick und Lyell ausgebildete Geologie — diese unwiderstehliche Lehrmeisterin einer wahrhaft groß-

artigen ästhetisch-typologischen Naturbetrachtung — bahnbrechend und anregend für die Physikotheologen wirken. Sofern diese sich nur nicht etwa, — verführt durch manche bedeutende naturwissenschaftliche Autoritäten der Gegenwart, wie den anonymen Verfasser der von Vogt ins Deutsche übersetzten „Natürlichen Geschichte der Schöpfung,“ ¹⁾ oder wie Darwin, Wallace, Hoofer und andere Erneuer der Lamarck'schen Entwicklungs- oder Transmutationshypothese ²⁾ — auf gewisse pantheisirende Abwege begeben, wie sie so leicht im Gefolge einer geistvoll durchgeführten morphologisch-ästhetischen Naturbetrachtung hervortreten, kann es ihnen unmöglich schwer werden, die sich ihnen stellende Aufgabe einer Vermählung des modernen Naturbewußtseins in seiner reichhaltigsten und entwickeltsten Gestalt mit dem christlichen Offenbarungsglauben auf eine gesunde und ergiebige Weise zu lösen. Es handelt sich hier hauptsächlich nur um treue Wahrung jenes ebenso nüchternen und scharfsinnigen, wie kindlichfrommen Standpunkts, auf welchem ein Newton die Thatfachen und Gesetze des kosmischen Naturlebens mit allumfassender Weitherzigkeit erspähen, anerkennen und verkünden konnte, während gleichzeitig sein Glaube an die ganze Schrift- und Kirchenlehre, unerschütterte fest bestehen blieb ³⁾; auf welchem er die riesigen Schriftzüge des Buchs der Natur mit gleicher Ehrfurcht studirte, wie die geheimnißvollen Charaktere der heil. Schrift; und — nicht erst in Folge einer angeblich eingetretenen Geistesstörung oder als altersschwacher Greis, sondern sein ganzes thatenreiches und gedankentiefes Leben hindurch — neben der Offenbarung Gottes in den Wunderwerken seiner sichtbaren Schöpfung auch die Selbstoffenbarung Christi in den Geschehnissen seiner Kirche auf Erden,

¹⁾ „Vestiges of the Natural History of Creation“, Lond. 1844; 10te Ausg. 1853.

²⁾ S. insbesondere Darwin's neuestes Werk: „On the Origin of the Species“ 1859, und vgl. damit die ebenso besonnen als wohlwollend gehaltene Recension von einem Gegner der Transmutationstheorie in Edinburgh Review 1860, I, p. 487.

³⁾ Gegenüber dem zu frivolster Religionspöttelei geneigten großen Astronomen Halley pflegte Newton, so oft er denselben unehrerbietig von göttlichen Dingen reden hörte, in ernst verweisendem Tone zu äußern: „Ich habe diese Dinge studirt, — Sie nicht!“ — Brewster a. a. O. S. 284.

wie sie das letzte und erhabenste Buch der Bibel beschreibt, mit der demüthigsten Hingabe im Auge behielt und zum Gegenstande der ernstesten wissenschaftlichen Durchforschung machte ¹⁾).

Als Träger des hier angedeuteten und geforderten Strebens nach Vereinigung des durch objectiven Bibelglauben geweihten exact wissenschaftlichen Verfahrens eines Newton mit der reicheren, tieferen und harmonischeren Naturanschauung der Gegenwart, soweit sich daselbe bis jetzt geltend gemacht hat, sind sowohl namhafte Theologen, als auch berühmte Männer der Naturwissenschaft aufgetreten, entsprechend jenem in so mancher Hinsicht wohlthätig wirkenden engen Verbande zwischen Gottesgelehrtheit und mathematisch=physikalischen Studium, den England wiederum Niemand anders als seinem großen Lehrmeister Newton zu danken hat und der, wie er schon früher so manchen ernst- und tiefforschenden kirchlichen Würdenträger zu bedeutenden physikalischen Beobachtungen oder mathematischen Entdeckungen geführt hatte, so namentlich in diesem Jahrhundert jenes von einem achtungsgebietenden Kreise von Theologen und gläubigen Naturforschern betriebene höchst verdienstliche Unternehmen der naturtheologischen Erweisung und Vertheidigung des christlichen Gottesglaubens in den Bridgewaterbüchern hervorrufen konnte. Es sind aber gerade einige der bedeutendsten Mitarbeiter an diesem Werke, welche zur ersten Anregung und Förderung jenes Strebens nach Fortbildung der herkömmlichen mechanisch=teleologischen Betrachtungsweise zu tieferer organischer Gesamtanschauung der Natur vorzugsweise viel beigetragen haben und bei denen — wenn nicht in ihren Bridgewatertractaten selbst, so doch in andern schriftstellerischen Arbeiten — die ersten namhafteren Früchte

¹⁾ Ueber Newtons theologische Studien, deren inneren Werth und gleich glaubensvollen wie ächt erleuchteten Character, sowie über ihre Bedeutung für die Mit- und Nachwelt, hat Brewster im 16ten Capitel seiner Biographie Newtons (S. 225 ff.) höchst interessante und lesenswerthe Mittheilungen gemacht, nachdem er schon vorher im Cap. 13 (S. 181 a) die hauptsächlich durch Franzosen wie Laplace, Biot u. A. in Umlauf gesetzte Meinung treffend und blüdig widerlegt hatte, als ob der große Mann im Jahre 1693 in Folge des Verbrennens seiner optischen Untersuchungen durch die Schuld seines Hündchens Diamant in einen Zustand vorübergehender Geistesabwesenheit gerathen sei, der dann weiter die apokalyptisch=mystische Richtung seiner letzten Lebensjahre nach sich gezogen habe.

eben jenes Strebens hervorgetreten sind. Ich meine damit Buckland als Vertreter einer die früheren Einseitigkeiten und Engherzigkeiten überwindenden Methode tieferer Vermittelung zwischen Geologie und biblischer Offenbarung; Whewell als gläubigen Betrachter der astronomischen Thatfachen nach ihrem Verhältnisse zu den Grundlehren des Christenthums und zur Frage nach der Einheit oder Vielheit der bewohnten Welten; sowie Chalmers, dessen geistvoller und christlich begeisterter Speculation beide Reihen von Untersuchungen, jene die Geologie betreffenden und diese auf die Astronomie bezüglichen, ihre erste Anregung verdanken.

Wir betrachten nun im Folgenden des Genaueren zuerst die einer Vereinbarung der Geologen mit der biblischen Schöpfungsgeschichte zugekehrten Versuche, wie sie von der durch Chalmers begründeten „Restitutionshypothese“ ihren Ausgangspunkt nahmen, um sodann die ebenfalls zuerst von Chalmers ernstlich ins Auge gefaßte astronomische Frage, nebst dem von Whewell veranlaßten neuesten Streit über die „Pluralität der Welten“, einer übersichtlichen Darstellung und kritischen Würdigung zu unterziehen. An beiden Verhandlungen werden wir die Eigenthümlichkeiten der neuesten Physikotheologie Englands gleicherweise nach ihren Licht- wie nach ihren Schattenseiten wahrzunehmen in den Stand gesetzt werden.

Nachdem bis zum Anfange unseres Jahrhunderts die geologische Forschung entweder gewaltsam in den engen Rahmen des buchstäblich aufgefaßten mosaischen Sechstagerwerkes hineingezwängt, oder in entschieden ungläubigem Geiste und ohne alle Rücksichtnahme auf die biblische Schöpfungslehre betrieben worden war, trat zuerst Chalmers mit einem beiden Urkunden, der biblischen und der paläontologischen, gleicherweise gerecht werdenden Vereinbarungsversuche auf. In seiner 1814 erschienenen „Kritik von Cuvier's Theorie der Erde“ (Review of Cuvier's Theory of the Earth) suchte er seinen schon 10 Jahre früher gethanen kühnen Ausspruch: „Die Schrift enthält keine maßgebende Angabe über das Alter der Erde“ ¹⁾ — dadurch näher zu begründen, daß er das Sechstagerwerk der Genesis als

¹⁾ „The writings do not fix the antiquity of the Globe.“

bloße Restitution der schon vorher durch eine Reihe von ungeheurer langen Schöpfungsepochen und großartigen Katastrophen hindurchgegangenen Erdkugel, mithin als ideale Recapitulation des früheren längeren Schöpfungsprocesses in dem kurzen Zeitraum von 6×24 Stunden auffassen lehrte. — Dieser Restitutionshypothese schloß sich zunächst Buckland in seinen *Bridgewater-Tractat*: „Die Urwelt und ihre Wunder“ an, jedoch so, daß er den sechs Tagen im Ganzen nur eine ideale Geltung beilegte, auf eine nähere Ermittlung ihres Verhältnisses zu den geologischen Epochen aber verzichtete. Strenger nahmen es mit der Wirklichkeit der Tagewerke als bloß 24stündiger Epochen der französische Theologe Victor de Bonald in seinem Werke über „Moses und die Geologen“ (*Moïse et les géologues modernes*) und mehrere deutsche Forscher, welche sich die Restitutionstheorie aneigneten, wie J. H. Kuntz in seinem Werke über „Bibel und Astronomie“ (worin derselbe übrigens unrichtiger Weise Buckland als ältesten Vertreter dieser Hypothese bezeichnete)¹⁾ und die seinem Vorgange gefolgtten bibelgläubigen Naturforscher Andreas Wagner und G. H. von Schubert, welche mit Aufgebung ihrer frühern Versuche zur Herstellung einer unmittelbaren Concordanz zwischen den nebeneinander gehaltenen Entwicklungsreihen der geologischen Epochen und des Hexämerons sich der Idee einer Aufeinanderfolge beider Processse, wie sie die Annahme einer Restitution ergibt, mit Begeisterung bemächtigten²⁾.

Inzwischen war, — gleichwie auf dem Festlande eine nicht unbedeutende Anzahl geistreicher Forscher (wie Marcel de Serres, Rougemont, Ebrard, Reinsch, Pfaff, Delitzsch) auf dem schon von Cuvier eingeschlagenen Wege des concordistischen Verfahrens beharrt waren und, namentlich gegenüber einer äußerlich und mechanisch zu Werke gehenden Restitutionstheorie, fortwährend die Nothwendigkeit, den sechs Tagen als „nicht nach irdischer Uhr zu messenden Zeiträumen“ vielmehr die Geltung von längeren Schöpfungsperioden zu ertheilen, betont hatten — auch in England das Bedenkliche der von Chalmers aufgestellten An-

¹⁾ S. 402 der 4. Aufl.

²⁾ A. Wagner in der 2. Aufl. seiner *Geschichte der Urwelt*; Schubert schon in seiner *Geschichte der Natur*, 2. Aufl., Thl. I, und noch bestimmter in seiner Schrift über das „Weltgebäude“ 2c.

nahme einer abstracten chronologischen Aufeinanderfolge der Erdbildungsperioden und des restituirenden Sechstageswerks erkannt worden. Den Uebergang zu einer tieferen Vermittelung beider Entwicklungsreihen miteinander bahnte 1839 J. Pye Smith durch die eigenthümliche Modification, welche er der Chalmers'schen Restitutionshypothese ertheilte, indem er das die geologischen Ureperioden der Schöpfung abschließende Chaos, welches dieser Annahme zufolge dem Sechstageswerke (oder speciell der neuen Lichtschöpfung am ersten der sechs mosaischen Schöpfungstage, 1. Mos. 1, 3) vorausgegangen sein sollte, als ein nur partielles und locales darzustellen suchte, das nicht die ganze Erdoberfläche, sondern nur etwa das südwestliche Vorderasien als älteste Wohnstätte für die zu erschaffende Menschheit, betroffen hätte¹⁾. Er suchte damit den allerdings sehr gewichtig gegen die Restitutionshypothese zeugenden Umstand zu erklären, daß unsere gegenwärtige Erdoberfläche ohne Zweifel mehrere Hauptschöpfungcentra von verschiedenem Alter trägt, von denen namentlich Nordamerika und Neuhollland, diese mit Recht als „antik“ bezeichneten Continente, unerkennbar noch fast ganz auf der Stufe der Tertiärbildung stehen und die unwandelnde Einwirkung der jüngeren Diluvial- und Alluvialepochen kaum oder nur sehr theilweise erfahren haben²⁾. Dabei hält aber Smith streng an der

¹⁾ S. J. Pye Smith (nicht Nordamerikaner, wie Delitzsch, Genesis 3. Aufl. S. 609 meint, sondern Engländer): „Relations between the Holy Scripture and some parts of Geological Science“, 1839, 4. Aufl. 1848, wo insbesondere p. 198 das mosaische Hexaëmeron beschrieben ist als „a description of a series of operations, by which the Being of omnipotent wisdom and goodness adjusted and furnished the Earth generally, but, as the particular subject under consideration here, a portion of its surface, for most glorious purposes, in which a newly formed creature should be the object of those manifestations of the authority and grace of the most High, which shall to Eternity shew forth his perfections above all other methods of their display.“ Und dann weiter: „This portion of the Earth I conceive to have been a part of Asia, lying between the Caucasian ridge, the Caspian sea and Tartary on the north, the Persian and Indian seas on the south, and the high mountain ridges which run at considerable distances on the eastern and the western flank.“

²⁾ Dieser entschieden alterthümliche Charakter der beiden genannten Continente in geologischer Beziehung (wie ihn Agassiz mit Bezug auf Nordamerika, und neuestens namentl. Hochstetter, Mitglied der österreichischen Nevada-

buchstäblichen Wirklichkeit der sechs Tage des von ihm angenommenen partiellen Restitutionswerkes fest. Warum Gott die gegenwärtige Thier- und Pflanzenschöpfung so wunderbar rasch habe entstehen lassen — für das vorderasiatische Schöpfungscentrum nämlich, die Region des Paradieses und die Stätte der Sündfluthen — sei zwar unerklärlich; man müsse aber die Wahl gerade dieses Zeitraumes als den Gesetzen der höchsten Weisheit entsprechend ansehen und dürfe sich im Glauben daran durch nichts irre machen lassen.

Bei dieser Ansicht konnte sich indessen der englische Geist unmöglich beruhigen, — so wenig als es den Franzosen oder den Deutschen möglich sein wird, sich auf die Dauer mit einer Hypothese zu befreunden, welche mittelst einer so unnatürlichen Härte und Buchstäblichkeit des exegetischen Verfahrens die mosaischen „Tholedoth Himmels und der Erde“ zur bloßen Schilderung einer schließlichen Reorganisation der Erde (oder gar nur eines kleinen Theils der Erdoberfläche!) herabdrückt, welcher aber obenbrein auch so gewichtige Bedenken anderer Art entgegenstehen, wie namentlich der Umstand, daß 1. Mos. 1, 3 die Schöpfung des Lichts offenbar als etwas völlig Primitives, Uranfängliches berichtet wird, und daß sowohl der 5. Vers des ersten Capitels, als der 2. des zweiten ziemlich bestimmt gegen die buchstäbliche Auffassung der Tage als 24stündiger Zeiträume zeugen²⁾. Allen diesen Bedenken hat in neuester Zeit der treffliche schottische Geologe Hugh Miller, berühmt durch seine gründlichen Forschungen über die Uebergangsformationen (insbesondere die Gruppe des „Old Red Sanstone“), zugleich aber auch ausgezeichnet

Expedition, hinsichtlich Neuhollands nachdrücklich hervorgehoben haben) widerlegt vollständig, was Kurtz a. a. O. S. 441, unter Berufung auf Buchland und A. Wagner, von der Identität des Diluviums mit den Gen. 1, 2 beschriebenen chaotischen Fluthzuständen behauptet. Wie schon die Tertiärbildung, dem nur sehr partiellen und localen Vorkommen der sog. Tertiärbecken zufolge, keine die ganze Oberfläche der Erde umfassende gewesen sein kann (vgl. „Vestiges of the Nat. Hist.“ p. 96. 97), so und noch viel mehr muß auch das Diluvium seine Wirkungen nur auf gewisse Theile der gesamten Erdrinde erstreckt haben.

²⁾ S. alle gegen die buchstäbliche Geltung der sechs Tage sprechenden Gründe mit überzeugender Wirkung zusammenstellt von Delitzsch a. a. O. S. 101 ff.

durch seinen kindlich frommen Sinn und seine Glaubensentschiedenheit, nach Gebühr Rechnung zu tragen gesucht, indem er, bei entschiedenem Zurücklenken auf den schon vor ihm von Parkinson, Jameson, Silliman und andern tüchtigen Geologen Großbritanniens und Nordamerika's eingehaltenen concordistischen Weg, eine geistvollere, ungezwungenere und allseitig vollendetere Combination der mosaïschen mit den geologischen Schöpfungsepochen zu begründen unternommen hat, als sie bis dahin irgend einem bibelgläubigen Naturforscher gelungen war. In seinem 1857 erschienenen „Zeugniß der Felsen“, einer aus verschiedenen einzelnen Vorlesungen entstandenen, ziemlich vollständigen und vielseitig anregenden Physikotheologie vom paläontologischen Gesichtspunkte aus ¹⁾, identificirt Miller die als Perioden von äonischer Länge aufgefaßten sechs Tage der Genesis mit ebenso vielen Hauptperioden der geologischen Urzeit, wie er dieselben auf völlig ungekünstelte Weise als charakteristische Hauptabschnitte aus den an sich allerdings bedeutend zahlreicheren Gesteinschichten der ganzen Erdrindenbildung herausheben lehrt. Diese sechs Schöpfungsepochen sind:

1. Die azoische Periode, „während deren die ungeheuer mächtig entwickelten Gneise (und Granite), Glimmerschiefer und Urthonschiefer abgelagert wurden“; also die Zeit der Urgebirgsbildung, mit deren furchtbaren, zuerst vorwiegend plutonischen, dann hauptsächlich neptunischen Revolutionen die erste Herstellung einer unmittelbareren Beziehung zwischen dem noch durchaus vororganischen Leben unsers Erdballs und dem kosmischen Lichte zusammenfällt (vgl. 1. Mos. 1, 1—5).

2. Die silurisch=devonische Periode oder die Entstehungszeit der Uebergangsgebirge, mit welcher die Bildung einer vorerst noch einsfarbig trüben und wolken schweren Atmosphäre, zugleich aber auch schon das Hervortreten eines gewissen organischen Lebens auf niederster Stufe (Farren, Polypen, Schnecken, Crustaceen; von Wirbelthieren nur einige der niedersten Fischarten) in Verbindung stehen (1. Mos. 1, 6—10).

3. Die höhere paläozoische Periode oder die Epoche der

¹⁾ „The Testimony of the Rocks, or Geology in its bearings on the two theologies, natural and revealed.“ Edinb. 1857.

Kohlenbildung, die Zeit, wo die jugendliche Erde von der üppigsten Flora umkleidet wurde, wiewohl alle die hochragenden, saft- und laubreichen, mannichfaltig und zum großen Theil abentheuerlich gestalteten Gewächse nur treibhausartig emporwuchern konnten, da sie des kraftvoll und unverhüllt wirkenden Sonnenlichts entbehrten ¹⁾ (1. Mos. 1, 11—13).

4. Die ältere Secundär=Periode oder die Zeit der Permischen und Trias=Bildungen, ausgezeichnet durch ihre verhältnißmäßig sehr bedeutende Armuth an neuen und charakteristischen Typen der Thier- und Pflanzenschöpfung ²⁾, aber muthmaßlich coincidirend mit dem ersten glanz- und lebenverbreitenden Sichtbarwerden der Gestirne an dem nunmehr wolkenfreien Himmel ³⁾ (1. Mos. 1, 14—19).

5. Die jüngere Secundär= oder die mesozoische Periode, die Zeit der Liass-, Dolithen- und Kreide=Formationen, welche sich durch ihre vorzügliche Fruchtbarkeit in Hervorbringung von eierlegenden Flieg-, Schwimm- und Kriechthieren, — ungeheueren Fischen, Reptilien und Vögeln — auszeichnete und,

¹⁾ „The earth would have been a vast green-house covered with smoked glass; and a vigorous though mayhap loosely-knit and faintly-coloured vegetation would have luxuriated under its shade“ — sagt Mil-
ler zur Charakterisirung dieser Kohlenperiode: . . . „It was emphatically the period of plants, — of herbs yielding seed after their kind. In no other age did the world ever witness such a flora; the youth of the earth was peculiarly a green and umbrageous youth — a youth of dusk and tangled forests, of huge pines and stately araucarians, of the reed-like calamite, the tall treefern, the sculptured sigillaria and the hirsute lepidodendron“ (p. 183. 135 etc.).

²⁾ „Epochs of great poverty of production of generic types“ nennt E. Forbes die Entstehungszeiten der Zechstein- und Triasgruppe, und bis jetzt wenigstens hat die geologische Forschung auf keinem Punkte der Erdrinde Erscheinungen zu Tage gefördert, welche mit dieser Behauptung stritten. Vgl. auch „Vestiges“ etc. p. 66.

³⁾ In ähnlicher Weise schildert die Aufeinanderfolge des dritten und des vierten Tagewerks J. P. Lange, Posit. Dogm. S. 262: „Dann aber breitet sie sich wie ein großes Polynesien aus und es grünet nicht nur die schwammige Erde, sondern auch das schlammige Meer in dem Grün einer ganz rohen ungebrochenen Niesenvegetation. Am vierten Tage wird sie dann aus der Taufe der Gewässer gehoben als Kind des Himmels: die sonnbestrahlte, moundbeglänzte, vom Fixsternhimmel rund befränzte Planeten-Erde.“

wegen des charakteristischen Hervortretens ihrer ungeheueren Saurierarten, etwas einseitig als das „Zeitalter der Reptilien“ bezeichnet zu werden pflegt (1. Mos. 1, 20 — 23) ¹⁾.

6. Die Känozoische oder Tertiärepoche, in welcher weder die Flora, noch die Fülle der in den Gewässern wimmelnden, auf der Erde kriechenden und in den Lüften fliegenden Geschöpfe das hervorstechende Moment bildet, wohl aber eine reiche und mächtig entwickelte Auswahl von „Thieren des Feldes“, vor allen vom Geschlechte der Dickhäuter und der Wiederkäuer, die hier durch zahlreiche jetzt untergegangene Arten von gewaltiger Größe, als Mastodonten, Dinotherien, Megatherien, Riesenhirsche u. s. w. repräsentirt austraten (1. Mos. 1, 24 — 25).

Zwischen jeder dieser Schöpfungsepochen und der nächstfolgenden sucht Miller gewisse „Zwielichtperioden der Morgen- und Abenddämmerung“ (twilight periods of morning dawn and evening decline) nachzuweisen, indem er auf die verhältnißmäßig armen und unproductiven Formationen aufmerksam macht, welche sich z. B. zwischen die Kohlen- und Zechsteingruppe (als „Rothes Todtliegendes“), zwischen den Muschelschichten der Triasgruppe und die Liaschichten der Juragruppe (als Keuper und Buntsandstein), zwischen die Kreidegruppe und die vorzugsweise reich belebten Tertiärformationen jüngeren Alters (als „Cocenbildung“, nach Lyell und Deshayes) einschieben und auf das Vordringen gewisser zerstörender oder doch rückbildender Einflüsse Seitens neptunischer oder vulkanischer Kräfte während ihrer Entstehungszeit hindeuten. Doch hütet er sich, diese den Nächten des mosaischen Sechstageswerks entsprechenden Revolutionen, Klüfte oder

¹⁾ Das Hauptkennzeichen dieser „mesozoischen“ Periode (nach Ansted's Ausdruck) waren nach Miller: „its huge creeping things, its enormous monsters of the deep and, as shown by the impressions of their foot-prints (z. B. im Lias von Connecticut), its gigantic birds. It was peculiarly the age of egg-bearing animals, winged and wingless. Its wonderful whales of the reptilian class — ichthyosaurs, plesiosaurs and cetiosaurs — must have tempested the deep; its creeping lizards and crocodiles, such as the teliosaurus, megalosaurus and iguanodon, must have crowded the plains or haunted by myriads the rivers of the period“ etc. Ganz ähnlich schildert das Leben dieser Erdbildungsperiode der Autor der „Vestiges“ etc. p. 89, der übrigens die bei Einigen beliebt gewordene Bezeichnung derselben als „the Age of Reptiles“ mit Recht als einseitig verwirft.

Katastrophen als jedesmalige totale Subversionen des vorhergegangenen Schöpfungsbestandes darzustellen, indem er entsprechend einer schon oben angedeuteten Nothwendigkeit, überall den wesentlich localen Charakter der verschiedenen urweltlichen Formationen gehörig im Auge zu behalten bestrebt ist. — In Betreff der mosaïschen Darstellung des ganzen ungeheueren sechsstufigen Entwicklungsprocesses der Schöpfung nimmt er, im Anschlusse an Kurtz und einen anonymen britischen Vertreter der nämlichen Ansicht ¹⁾, eine optisch oder phänomenologisch schildernde Enthüllung des geschichtlichen Hergangs der Sache an, welche Mose als prophetische Vision rückwärtschauender Art zu Theil geworden sei. „Der Grund, weshalb das Schöpfungsdrama optisch (dem Augenschein nach) beschrieben worden, scheint der zu sein, daß es in Wirklichkeit visionär enthüllt wurde,“ sagt er, und sucht dann die Art und Weise, wie etwa die einzelnen Acte dieses herrlichen prophetischen Drama's vor dem geistigen Auge des alttestamentlichen Gesetzgebers aufeinander gefolgt sein möchten, sich und seinen Lesern des Näheren vorstellig zu machen. Dabei versteigt er sich nun allerdings zu manchen Phantasieen überkühner Art, wie z. B. zu der Annahme, Moses habe den Entwicklungsgang des ganzen Drama's von einem um einige hundert Fuß über Erde und Meer erhobenen Standpunkte der Beobachtung aus angeschaut und sei eben dadurch unter andern verhindert worden, die unscheinbaren Anfänge organischen Lebens, die bereits das zweite Tagewerk in den Schichten der Uebergangsgebirgsbildung habe hervortreten lassen, wahrzunehmen ²⁾. Doch wird gegen sein im Ganzen festgehaltenes Princip, daß das prophetische Schöpfungsdrama, dieses Urbild heiliger Poesie, vom gläubigen Naturbetrachter der Gegenwart im Lichte der moder-

¹⁾ S. Kurtz a. a. O. S. 73 ff. und das 1855 in England erschienene Werk: „The Mosaic Record in Harmony with the Geological.“

²⁾ S. p. 180: „The invertebrate life of the Silurian period, or even the ichthyic life of the earlier Old Red Sandstone period must have been comparatively inconspicuous from any subaërial point of view elevated but a few hundred feet over the sea-level!“ In der That eine etwas allzu ingeniose Art, die an sich allerdings nicht ganz geringfügige Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, zu beseitigen: „Moses sah nichts von den Pflanzen und Thieren dieser Epoche: darum schrieb er auch nichts von ihnen!“

nen wissenschaftlichen Forschungen und geologischen Entdeckungen zu lesen und aufzufassen sei ¹⁾, nichts Wesentliches eingewendet werden können, zumal wenn man mit dem auf solche Weise begründeten harmonistischen oder concordistischen Verfahren den haltbarsten und dogmatisch bedeutsamsten Punkt der Restitutions-theorie: die Behauptung, daß Satans Fall und das Eindringen des bösen Principis in die Entwicklung des Erdenlebens bereits vor 1. Mos. 1, 2 anzusetzen sei, zu vereinbaren versteht, — in der Weise etwa, wie dieß von Delitzsch in der neuesten Auflage seiner Genesis (S. 102—105) versucht worden ist.

Außer diesen Untersuchungen über die Schöpfungsgeschichte (welche den Inhalt der vier ersten Vorlesungen ausmachen), enthält Miller's Werk feinsinnige und gediegene Erörterungen über die Noachische Fluth, welcher er nach Phe Smith's und des Amerikaners Hitchcock Vorgänge eine bloß particulare Bedeutung zuschreibt; über die Speciesfrage, die er natürlich in streng biblischem Sinne beantwortet (nach 1. Mos. 1, 12. 21. 24 ff.: „ein jegliches nach seiner Art“); über die prophetische Bedeutung der geologischen Epochen als stufenweise immer klarer werdender typischer Vorausdarstellungen der im Menschen zu ihrer gottbildlichen Vollendung gelangten rechten Lebensgestalt der Erde; auch über die Schlangen als Geschöpfe, welche, verglichen mit den älteren und dabei bedeutend vollkommener organisirten Sauriern, unleugbar als Repräsentanten der tiefsten thierischen Degradation (als „the very types and exemplars of the extreme of animal degradation“) erschienen; über die im Lichte der geologischen Epochenfolge betrachtete Hoffnung auf eine Auferstehung der Menschheit und Palingenesie der Erde, und über andere Punkte mehr, welche er zum Theil schon in einem früheren Werke: „Footprints of the Creator“ — (einer Erweisung der Einheitlichkeit und Harmonie des ganzen Schöpfungsplanes vom geologischen Gesichtspunkte aus) — behandelt hatte. — Daß Miller's Anschauungen in vielen Kreisen des zugleich bibelgläubigen und naturkundigen Publikums Schottlands und Englands eine günstige Aufnahme gefunden haben werden, läßt sich, bei der wahrhaft schönen, gewandten und gewinnenden Darstellungsweise des

¹⁾ p. 173 ff.

leider nur allzufrüh verstorbenen Schriftstellers, kaum bezweifeln; und zwar dies um so weniger, da auch manche andere bedeutende Träger der modernen physikotheologischen Bestrebungen vor ihm oder gleichzeitig mit ihm vielfach Ideen ausgesprochen haben, die sich mit den von ihm vertretenen auf's Nächste berühren, z. B. Brewster und M. Lyon Phillips in ihren unten näher zu besprechenden Schriften über die Vielheit der Welten ¹⁾. Die Mehrzahl der Forscher, zumal der am vorwiegend naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte festhaltenden, werden sich allerdings vorerst am liebsten mit dem Nachweise begnügen, daß im Großen und Ganzen kein Widerspruch zwischen der biblischen Schöpfungsurkunde und der geologischen Wissenschaft bestehe, auf jede nähere Vermittelung zwischen beiden aber, sei es eine harmonistische, sei es eine restitutionistische, Verzicht leisten, wie dies z. B. von dem großen Geologen Lyell, von Dick in seinem „Christian philosopher“, einer populären Darstellung des gegenwärtigen Standes der Naturwissenschaften vom physikotheologischen Standpunkte aus ²⁾, — im Grunde aber auch von Seiten Brewster's und Lyon Phillips's geschieht. Andere, wie Powell, der in seinem Aufsatze über die „Philosophie der Schöpfung“ ³⁾ einen Miller (mit Bezug auf seine „Footprints“) schon ohne Weiteres zu den „Bigotten“ rechnet und überhaupt eine scharfe Bekämpfung aller „judaisirenden Schöpfungstheorien“ und aller „semitischen Einflüsse“ auf die geologische Forschung als eine seiner Hauptlebensaufgaben zu betrachten scheint, oder auch wie Babbage, der Verfasser des sogenannten 9ten Bridgewater-Tractats ⁴⁾, werden ihr sceptisches oder polemisches Verhalten gegen

¹⁾ Vgl. z. B. Brewster, *More worlds than one*, p. 256 ff. mit ähnlichen Aeußerungen Miller's (z. B. p. 155; 242—246, betreffend die zukünftige Wiedergeburt der Erde und Glorification des Menschen) und L. Phillips „*Worlds beyond the Earth*“, Cap. 8—10; wo verschiedene die Kohlenperiode und die ihr vorausgegangenen und gefolgtten Bildungsperioden betreffende Bemerkungen gemacht sind, die in überraschender Weise mit Miller's Charakteristik von den nämlichen Erscheinungen übereinstimmen.

²⁾ *The Christian philosopher, or the Connexion of Science and Philosophy with Religion*, 22. Aufl., S. 273—282.

³⁾ S. „*Unity of Worlds*“, 2. Aufl., S. 499 ff.

⁴⁾ Mit ihm, sowie mit Powell und Lyell, hatte schon Pye Smith (a. a. O. Lect. VI) wegen dieser mißtrauischen Gleichgiltigkeit oder vielmehr Ab-

die biblische Schöpfungsgeschichte als schlechthin unvereinbar mit der Geologie wohl noch längere Zeit hindurch fortsetzen. Und ebenso wenig, wie bisher, wird es endlich auch in Zukunft an orthodoxen „Antigeologisten“ fehlen, die, gleich den von Miller eifrig bekämpften Granville Penn, Macfarlane, Moses Stuart, Coxburn u. s. sich als Nachfolger der früheren Anticopernikaner und Gegner Galilei's gegen alle Ergebnisse der Wissenschaft zu verschließen und in starrer Exklusivität hinter dem buchstäblich aufgefaßten mosaischen Berichte zu verschanzen suchen¹⁾. Allein allen diesen Anfeindungen oder Rundgebungen der Gleichgiltigkeit und der Verachtung gegenüber wird das ernste Streben nach einer wahrhaft befriedigenden Lösung aller scheinbaren Widersprüche zwischen Geologie und Genesis fortwährend seine hochwichtige Geltung für jeden tiefer denkenden Theologen gleicherweise, wie für jeden schriftgläubigen Naturforscher behalten und ohne Zweifel seinem Ziele auch in dem Maße näher rücken, als es in der Weise eines Miller seinem Verfahren überall die Principien einer gesunden und geschmackvollen Exegese, einer möglichst objectiven Auffassung der naturwissenschaftlichen Thatfachen und einer wahrhaft tief sinnigen und gründlichen Vollziehung des herzustellenden Versöhnungswerkes zu Grunde zu legen weiß.

Mit der geologischen Frage hängt auf's Engste zusammen die astronomische, welche nothwendig Anlaß zu einer noch größeren Mannichfaltigkeit von natürlich-theologischen Erörterungen bieten muß, da sie nicht bloß auf die biblische Schöpfungslehre,

neigung gegen die biblische Schöpfungs-Geschichte viel zu schaffen. — Von Brewell's Schriften beziehen sich auf diesen Gegenstand noch besonders: „Christianity without Judaism“ (zwei Predigten); „Tradition unveiled“; der Artikel „Creation“ in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Litterature; der Aufsatz „The Law and the Gospel“ im Journal of Sacred Litterature, Apr. 1848 etc.

¹⁾ S. Miller's 9. und 10., und P. Smith's 6. Vorlesung in den angeführten Werken, wo hauptsächlich gegen diese Antigeologisten und ihre engherzige, zum Theil obendrein intolerante und fanatische Anschauungsweise polemisirt wird.

sondern in vielfacher Hinsicht auch auf die von der Erlösung und Vollendung Einfluß zu üben vermag. Auch in Beziehung auf ihre ernstere und tiefsinnigere Erwägung hat Chalmers, als Vorläufer einer neuerdings ziemlich reichhaltig und lebendig gewordenen literarischen Verhandlung, Bahn gebrochen, und zwar durch seine nicht sehr lange nach seinem oben erwähnten geologischen Aufsatze erschienenen „Reden über die christliche Offenbarung in Bezug auf die neuere Astronomie“ (*Discourses on the Christian Revelation viewed in Connexion with the modern Astronomy*) ¹⁾.

Chalmers adoptirt in diesem Werke ohne Bedenken oder mühsame Beweisführungen die bekannte Fontenelle'sche Annahme eines Bewohntseins der meisten, wo nicht aller Himmelskörper durch menschenähnliche Geschöpfe, huldigt also von vorn herein entschieden der Hypothese von der „Pluralität der Welten“. In Bezug auf unser Planetensystem behauptet er sogar die Möglichkeit, daß bedeutend vervollkommnete astronomische Instrumente uns dereinst das Vorhandensein menschlicher oder menschenartiger Bewohner auf den meisten Haupt- und Nebenplaneten experimentell — mittelst Entdeckung von Städten, sonstigen Wohnungen und anderweitigen Spuren staatlichen Zusammenlebens — bewahrheiten dürften ²⁾. Hinsichtlich der Fixsternwelten beschränkt er sich auf einfache Wiederholung des so oft ausgesprochenen und allerdings auch höchst nahe liegenden Axioms: „Welten kreisen in diesen fernen Regionen, und diese Welten müssen Wohnsitze von Leben und Intelligenz sein!“ — Die auf

¹⁾ Ins Deutsche überf. nach der 12. Aufl. des Originals von Reinecke. Rint. 1841.

²⁾ S. p. 25 (der Edinb. Ausg. von 1854): „Perhaps some large city, the metropolis of a mighty empire, may expand into a visible spot by the powers of some future telescope. Perhaps the glass of some observer in a distant age may enable him, to construct the map of another world and to lay down the surface of it in all its minute and topical varieties. But there is no end of conjecture; and to the men of other times we leave the full assurance of what we can assert with the highest probability, that yon planetary orbs are so many worlds, that they teem with life, and that the mighty Being, who presides in high authority over this scene of grandeur and astonishment, has there planted the worshippers of His glory.“ —

Grund einer derartigen Weltbetrachtung leicht zu erhebenden Einwürfe gegen verschiedene Grundwahrheiten der Offenbarung, namentlich gegen die dem Glauben unmittelbar gewisse Thatfache einer auch das Kleinste und Einzelste im Leben der Geschöpfe bedenkenden speciellen Vorsehung, sowie gegen die moralische Möglichkeit und Wirklichkeit der Fleischwerdung, des Leidens und Sterbens des Sohnes Gottes, weiß der glänzend begabte Kanzelredner durch eine Reihe ebenso tiefsinniger, als geschmackvoll dargelegter Betrachtungen zu entkräften. Gegenüber den jene deistische Betrachtungsweise scheinbar begünstigenden colossalen Zahl- und Raumgrößen der telescopischen Welt verweist er auf die kaum minder überraschenden und unglaublichen Wunder, welche die mikroskopische Betrachtung auch des kleinsten Umkreises unseres irdischen Schöpfungslebens vor unseren Blicken enthülle, zum Zeichen der im Großen wie im Kleinen gleich unermesslichen Macht, Liebe und Weisheit des Schöpfers. Zur Erweisung der Möglichkeit, daß der Sohn Gottes und seine Engel (nach 1. Petr. 1, 12; Luc. 15, 8 u.) ein bis zu Thaten der aufopferndsten Liebe fortgehendes Interesse an dem in Gefahr des Verderbens befindlichen Geschlechte der Erdenbewohner hätten bethätigen können, wird das Verhältniß unsrer Erde zu dem unermesslichen Weltall mit demjenigen einer kleinen, aber doch nicht unwichtigen Stadt zu einem mächtigen Königreiche mit zahlreichen Provinzen verglichen, dessen Herrscher den Abfall auch nur dieses Einen Punktes nicht dulden könne und seinem völligen Verluste daher auf alle Weise vorzubeugen suche (vgl. Luc. 19, 12—27); oder auch mit dem eines verlornen Kindes zu der überaus zahlreichen Nachkommenschaft und dem Gesinde eines Familienvaters, der einem besonders großen Hauswesen vorsteht, aber doch alle einzelnen Glieder desselben mit der innigsten Liebe umfaßt (vergl. Luc. 15). Auch die Wichtigkeit, welche der Kampf Christi mit Satan, dem Fürsten dieser Welt, für die vorliegende Frage habe, wird gebührend hervorgehoben und demgemäß darauf aufmerksam gemacht, daß die Erde in Folge dieses furchtbaren Streits zwischen dem Fürsten des Lichts und dem Obersten der Finsterniß sehr wohl die nämliche Bedeutung für das Universum habe erlangen können, wie sie etwa ein mitten im Weltmeere gelegenes kleines Inselchen, das die Riesenflotten zweier streitender Mächte

umlagern, für die Bewohner aller umliegenden Continente gewinnen müßte ¹⁾).

Die hier von Chalmers hauptsächlich vom theologischen Gesichtspunkte aus begründete Pluralitätshypothese, welche schon in früherer Zeit nicht bloß von dem geistreichen Populärphilosophen Fontenelle und seinen zum Theil im üblen Sinne aufgeklärten Anhängern und Bewunderern, sondern auch von wahrhaft frommen Astronomen, wie Newton, Huyghens (in seinem um 1690 geschriebenen Cosmotheoros), William Herschel, und von bibelgläubigen Physikotheologen, wie Bentley, Derham, Bischof Porteous, Dr. Edward Nares ²⁾, W. Paley u. A. vertreten worden war, — suchten dann namentlich der jüngere Herschel, Lardner, der Autor der „Vestiges“ und andere tüchtige Naturforscher der neueren Zeit nach der Seite ihrer naturwissenschaftlichen Möglichkeit oder vielmehr Wahrscheinlichkeit hin näher zu entwickeln. Wie denn Lardner und Sir John Herschel in ihren Schriften über Astronomie alle der Annahme einer Bewohnbarkeit der Gestirne entgegenstehenden Bedenken mit Aufbietung des größtmöglichsten Scharffsinnes zu

¹⁾ S. Disc. III—VII. — Auch die zweite Heftas dieser Vorträge, die sich nicht mehr unmittelbar auf die Pluralitätsfrage bezieht, enthält höchst sinnige und gebiegene Bemerkungen über verschiedene physikotheologische Gegenstände, z. B. über die Analogie zwischen der Stetigkeit der Naturprozesse und der Unabänderlichkeit der Gesetze des Gnadenreichs (Disc. I): über die Art, wie Gott, der allein und überall Weise, trotz des stets gesetzmäßigen Verlaufs aller Naturereignisse doch Gebete erhören könne, und zwar nicht bloß durch moralische oder rein religiöse, sondern auch durch natürliche Gnadenspendungen von bald mehr, bald minder wunderbarem Charakter (Disc. II); über die verklärte Materialität der jenseitigen Welt und die höhere Leiblichkeit des Zustandes der Vollendeten (Disc. IV). Hinsichtlich dieses letztgenannten Punktes, auf welchem der erleuchtete schottisch-presbyterianische Theologe sich auffallend nahe mit einem Setinger und andern deutsch-lutherischen Vertretern einer tiefinnigen Theosophie und Naturmystik berührt, bemerkt er indessen mit gebührendem Nachdruck: „But though a paradise of sense, it will not be a paradise of sensuality“; — gleichwie er später in wahrhaft erbaulicher Betrachtung hervorhebt, daß der Himmel im religiös-ethischen Sinne eigentlich „a Character and not a Locality“ sei (Disc. VI).

²⁾ In dem 1801 erschienenen Werke: *Εἰς θεόν, εἰς θεοίους*, or an attempt to shew how far the philosophical notion of a Plurality of Worlds is consistent or not with the language of the holy Scriptures.*

beseitigen suchen und namentlich der Letztere hierin so weit geht, daß er die Bewohnbarkeit sogar der kleinen Asteroiden-Planeten Vesta, Juno &c., sowie die der Planetartrabanten oder der Monde behauptet; während der Autor der „Vestiges“ seine Ansichten über die Existenz organischen Lebens auf den Himmelskörpern im Zusammenhang mit der sehr eifrig von ihm vertheidigten Laplace'schen Nebulartheorie zu entwickeln sucht und in seiner geistvollen Weise meint: der Schluß vom Vorhandensein der Welten des Himmelsraumes auf ihr Bevölkertsein sei ein ebenso nothwendiger, wie der beim Anblick einer aus der Ferne ersauten und vorerst nur ihren allgemeinsten Umrissen nach erkennbaren Flotte auf dem Meere unmittelbar hervorgerufene Gedanke an das Bemannetsein ihrer einzelnen Schiffe ¹⁾.

Auch der berühmte Physiker und Astronom Whewell theilte anfänglich wenigstens, in seinem in den dreißiger Jahren geschriebenen Bridgewater-Tractat: „Die Sternenwelt als Zeugniß für die Herrlichkeit des Schöpfers“, worin er mehrfach den Chalmers'schen „Discourses“ verwandte physikotheologische Anschauungen äußerte, die mit ziemlicher Allgemeinheit vorherrschende Voraussetzung von einer Vielheit der Welten, — wennschon er ihr kein besonderes Gewicht beilegte und es unterließ, bedeutendere Folgerungen daraus abzuleiten. Aber in seiner 1853 anonym herausgegebenen Schrift: „Ueber die Vielheit der Welten“ (Of the Plurality of Worlds, an Essay), deren Herrühren von ihm jetzt ziemlich allgemein bekannt und anerkannt ist ²⁾, trat er als entschiedener Gegner dieser Weltanschauung auf, indem er im Anschlusse an den früheren Versuch eines gewissen Maxwell („Plurality of Worlds“, 1820), die Unverträglichkeit einer Annahme außerirdischer Welten mit „der einzigartigen und feiner

¹⁾ Vestiges, p. 120—122. — In ganz ähnlicher Weise hatte übrigens bereits Fontenelle in seinen „Conversations sur la pluralité des mondes“ (1686) die Nothwendigkeit der Annahme eines Bewohntheins der außerirdischen Himmelskörper durch das Gleichniß eines aus der Ferne erblickten Stadthurns zu veranschaulichen gesucht, der auf umliegende Häuser mit Menschen darin zu schließen nöthige.

²⁾ Wiewohl noch Mont. Tyeu Phillips a. a. O. p. 118 (im Jahr 1855) den Verfasser des „Essay“ als „One, who is, and probably will ever be, personally unknown to us“ bezeichnen konnte.

Wiederholung fähigen Stellung des Menschen im Universum, wie religiöse und moralphilosophische Gründe sie zu behaupten nöthigen“, darzuthun versuchte. Diese, bekanntlich auch von manchen deutschen Naturphilosophen, z. B. Hegel, Michelet u., aber von ihnen nicht sowohl in offenbarungsgläubigem, als vielmehr in wesentlich pantheistischem Interesse verfochtene Theorie weiß der geistvolle „Essayist“ mit einer Fülle blendender und zum Theil wahrhaft bestechender Wahrscheinlichkeitsgründe ausgestattet vorzutragen, wobei ihm seine fast gleich eingehende Kenntniß des uranischen, wie des gesammten tellurischen Naturlebens — jene allumfassende physikalische Gelehrsamkeit, die gerade ihn vorzugsweise zur Schreibung seiner „Geschichte der inductiven Wissenschaften“ befähigte — begreiflicher Weise die wichtigsten Dienste leistet. — Die singuläre Stellung des Menschengeschlechts unter, oder vielmehr über der Gesammtheit der Creaturen und die dadurch bedingte rangstuflische Priorität der Erde vor den übrigen Weltkörpern sucht er zu erweisen:

1. Aus geologischen Gründen, welche deutlich ergäben, daß der Mensch als unverkennbarer Endzweck der ganzen tellurischen Schöpfung, erst nach einer Milliarden von Jahren wäherenden Geschichte anorganischer und stufenweise ihm näher rückender organischer Bildungen in's Dasein getreten sei, um eine vergleichsweise sehr kurze physisch-moralische Entwicklungszeit bis zu seiner Vollendung hin durchzumachen; daß also analog auch die übrigen Weltkörper mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nur der vormenschlichen Entwicklungsstufe angehören und entweder chaotisch gährende Massen von Schlamm und Lava“, oder Massen von Steinen und Metallen, Schlacken, Staub und Asche“ bilden, oder im besten Falle nur niederen Organismen, wie Farnen, Schwämmen, Polypen, Mollusken zu Wohnstätten dienen würden.¹⁾

¹⁾ S. Cap. V u. VI (p. 107 ff.), auch Cap. XII, wo eine Aeußerung des trefflichen comparativen Anatomen Owen in seinem Werke „On the Nature of Limbs“, betreffend die stufenweise Präformation des Menschengeschlechts von Anbeginn der organischen Thierschöpfung an, in ziemlich übereilter Weise und mittelst ähnlicher Trugschlüsse, wie die oben im Texte angedeuteten, zu Gunsten dieser Hypothese einer absoluten Singularität des Menschengeschlechts benutzt wird — ein von Brewster und Powell in ihren Widerlegungsschriften mit Recht getadelter Mißbrauch dieser Stelle.

2. Aus astronomischen Gründen. Denn einmal erwiesen sich von den Nebelsternen und Sternnebeln, auf welche Seitens der — auch von unserem Autor im Wesentlichen recipirten — Laplace'schen Nebularhypothese so großes Gewicht gelegt werde, trotz ihrer theilweise bewirkten Auflösung im Gesichtsfelde des ungeheueren Rossé'schen Telescops, doch immerhin noch sehr viele als völlig unauflöslich, mithin als wirkliche Nebelmassen, die man sich unmöglich als von menschenartigen Wesen bevölkert denken dürfe. Sodann dürfe man die Fixsterne schwerlich als eigentliche Sonnen betrachten, da die experimentelle Nachweisung von eigentlichen Fixsternplaneten oder *strabanten* wohl für immer unmöglich bleiben werde ¹⁾, vielmehr die rotatorische Bewegung der Doppelsterne, die Veränderlichkeit vieler Fixsterne nach Glanz und Farbe, sowie manche andere auffallende Thatsachen dieses Gebiets mit ziemlicher Sicherheit auf die absolut einzigartige Construction unsers Sonnensystems und auf sein gegensätzliches Verhalten zu allen übrigen Weltkörpern hindeuteten. Von den Planeten und Monden dieses unseres Systems endlich sei es offenbar, daß kein einziger derselben, außer unserer Erde selbst, von irgendwie menschenähnlichen Wesen bewohnt sein könne; die äußeren Planeten Neptun, Uranus, Saturn, Jupiter seien (in Uebereinstimmung mit der Laplace'schen Theorie in der unserm Verfasser eigenthümlichen Modification) sicherlich nichts als flüssige oder halbflüssige, wässerige, dunstumhüllte Massen von ziemlich formloser Beschaffenheit und mit nur sehr geringem festem Kerne; die inneren Planeten Merkur und Venus, welche gleichsam die heiße Zone des ganzen Systems darstellten, gleichwie jene äußern die kalte, tauchten noch kaum aus der heißen Licht- und Feueratmosphäre der Sonne, die wir zuweilen als sogen. Zodiakallicht erblicken, hervor; bei dem unserer Erdbahn, als der gemäßigten Zone, schon näher liegenden Mars sei die Möglichkeit eines Belebtheins allerdings größer, doch dürfe man demselben schwerlich andere Bewohner, als etwa Corallen, Mollusken, Saurier und höchstens Pachydermen zutrauen, da er offenbar

¹⁾ Der Essayist kann sich hier auf eine Aeußerung Humboldt's (Kosm. III, 373) berufen: „Ist aber die Annahme von Fixsterntrabanten so absolut nothwendig?“ —

eine dem organischen Leben sehr ungünstige Atmosphäre, und dabei längere Jahre und ein kälteres Klima habe, als unsere Erde; von den kleinen Asteroiden zwischen Mars und Jupiter, als nicht zu voller Ausbildung gelangten irregulären Massen siderischen Stoffes, sei völlig abzusehen; und der Mond ergebe sich bei genauester astronomischer Beobachtung als eine öde, schauerliche Fels- und Steinwüste ohne alles Wasser und darum auch ohne alles Leben ¹⁾.

3. Aus teleologischen und naturphilosophischen Gründen. Die Zweckbetrachtung, welche jedem selbstständigen Weltkörper ohne Weiteres die Bestimmung vindicirt, intelligenten Wesen als Wohnstätte zu dienen, stehe in entschiedenem Widerspruch mit der unverkennbaren Naturthatfache, daß von überaus zahlreichen Massen organisirter oder organisationsfähiger Geschöpfe immer nur ganz wenige zu vollendeter Lebensausbildung gelangten, daß z. B. von Tausenden oder Millionen von Insecten-, Reptilien- oder Fischeiern fast immer nur die geringste Zahl bis zur höchsten Stufe ihrer Ausbildung emporzudringen vermöchten; daß die allerwenigsten Pflanzensamen es bis zur Fruchtbildung und zur Production neuen Saamens brächten u. s. w. ²⁾. Entsprechend diesem allgemeingiltigen Naturgesetze, mit welchem die nicht minder sicher stehende Wahrheit, daß Gott bei den meisten seiner schöpferischen Actionen lediglich ästhetische, keine Nützlichkeitszwecke verfolge, zusammenzuhalten sei, habe man also unsere Erde als „die einzige fruchtbare Blume unseres Systems“ anzusehen, um welche sich alle übrigen Sterne als lediglich zur würdigen Ausstattung oder Verzierung dienende „Edelsteine oder Feldblumen“ herumgruppirt, ja zu welcher sie sich in gewissem Sinne verhielten, wie die bei der Arbeit des Töpfers oder des Schmiedes zur Seite wegfliegenden Klumpen, Feuerfunken oder Dampfblasen zu dem allein zur Vollendung gediehenen Gebilde ³⁾.

¹⁾ S. Cap. VII—X, p. 113—209.

²⁾ „The universe is so full of such rudiments of things, that they far outnumber the things which outgrow their rudiments“, bemerkt er in dieser Beziehung p. 223.

³⁾ S. p. 224: „It is quite agreeable to analogy, that the Solar System, of which the flowers are not many, should have borne but one fertile flower“; sodann p. 241: „They (the fixed stars) may be, as to the

Daß Whewell diese Anschauungen, welche vielfach auf eine gewisse idealistische Herabsetzung der Bedeutung der himmlischen Welten gegen die unsrer Erde hinzudeuten scheinen und sich deshalb auch zuweilen auffallend nahe mit manchen Hegelschen Ideen von ähnlicher Tendenz berühren, in der That nicht ohne Zusammenhang mit pantheisirenden Doctrinen und mit einer gewissen optimistischen Ueberschätzung der modernen menschlichen Cultur in sich gehegt und entwickelt habe, wird namentlich durch das, was er im Schlußcapitel seines „Essay“ (C. XIII) über die Zukunft des Menschengeschlechts sagt, sehr wahrscheinlich. — Mit auffallend kalter und fast wie erkünstelt aussehender Abstraction von den positiven Verheißungen der heil. Schrift über diesen Punkt bezeichnet er hier als muthmaßliches Ziel der menschlichen Entwicklung eine zunehmende Vervollkommnung sowohl in physischer Hinsicht — namentlich durch immer höhere Ausbildung der menschlichen Hand und der Sprache — wie in ethisch-religiöser. Beide Fortschritte vereint würden dann eine völlige Verklärung und Erhebung des Erdenzustandes über alles Frühere hinaus herbeiführen, jedoch freilich nicht ohne eine neue unmittelbare Intervention Gottes, die sich aber nach Art und Wesen durchaus nicht näher bestimmen lasse.

Daß eine von so vielem Geiste und so seltener Gelehrsamkeit ihres anonymen Urhebers Zeugniß gebende, dabei aber vielfach auch so paradoxieenreiche und den in England herrschenden

poets eye they often appear, the gems of the robe of Night, the flowers of the celestial fields. Like gems and like flowers, they are beautiful and regular, because they are brought into being by vast and general laws“ etc. Endlich p. 243: „The planets and stars are the lumps which have flown from the potter's wheel of the Great Maker, the shred-coils which, in the working, sprang from His mighty lathe; the sparks which darted from His awful anvil when the solar system lay incandescent thereon; the curls of vapour which rose from the great cauldron of creation when its elements were separated.“ — Man vgl. damit gewisse Ausdrücke, wie sie Hegel gebrauchte, der die Masse der Fixsterne z. B. als „einen Lichtausschlag“ bezeichnete, „ebenso wenig bewunderungswürdig, wie ein Aus Schlag am Menschen, oder als die Menge von Fliegen“; oder jene Aeußerung Michelets, dem die Sterne „nichts weiteres als im Himmelsmeer ausgestreute, nackte Lichtfelsen“ sind. S. Kurz, Bib. u. Astron. S. 30. 31 Anmerk.

physikotheologischen Anschauungsweisen so stark zuwiderlaufende Schrift eine ziemliche Anzahl von Gegenschriften hervorrufen und zu diesem Zwecke keineswegs etwa bloß unbedeutende Köpfe in Bewegung setzen werde, ließ sich von vornherein erwarten. Beides: ihre speculativen Grundgedanken, wie ihre naturwissenschaftlichen Argumente mußten die Kritik zu Angriffen herausfordern und diese ließen nicht lange auf sich warten. Sir David Brewster, berühmt durch seine optischen Forschungen und Entdeckungen, dabei mit ziemlich umfassender naturwissenschaftlicher Bildung ausgerüstet und obendrein ein innig frommes und entschieden bibelgläubiges Gemüth, das bereits früher in Newton den erhabenen Lehrmeister aller ächt christlichen Naturforschung erkannt und kennen gelehrt hatte, begab sich zuerst an eine ernste und gründliche, hin und wieder leider etwas zu animos gehaltene Widerlegung der Whewell'schen Annahme einer Einzigkeit und Einheitlichkeit der Welt. In seiner 1854 erschienenen Schrift: „More worlds than one, the creed of the philosopher and the hope of the Christian“ suchte er gleicherweise die naturwissenschaftlichen, wie die theologischen und naturphilosophischen Argumente seines Gegners zu entkräften. Den ersteren begegnet er durch Verwerfung der Laplace'schen Nebulartheorie und der bekannten geologischen Centralfeuerhypothese als phantastischer und gefährlicher Speculationen¹⁾; durch Nachweisung der physikalischen Möglichkeit, daß, wenn auch nicht Menschen, doch etwas anders organisirte, vollkommnere oder unvollkommnere Geschöpfe auf den übrigen Planeten unseres Systems, ja selbst auf dem dunklen Kern des Sonnenkörpers, sowie auf dem Monde (den man sich keineswegs als aller atmosphärischen Umhüllung entbehrend denken dürfe) und

¹⁾ Keine von beiden Hypothesen würdigt er einer eingehenderen Widerlegung. Gegenüber der Annahme eines Centralfeuers entscheidet er sich kurzerhand für die geologische Theorie seines Freundes W. Hopkins in Cambridge, welcher unterirdische communicirende Seen mit heißflüssigen Stoffen als Quellen und Erklärungsgründe für die Eruptionen der Vulkane annimmt (Cap. III, p. 38 ff.). Die Nebularhypothese wird in Cap. VII (p. 120—124) ganz summarisch und im Tone souveräner Verachtung abgefertigt (vgl. auch Preface, p. IV. V, und dann p. 223). Nur ganz mittelbar ist gegen sie gerichtet, was Cap. XI (p. 172—181) von der Resolubilität sämmtlicher Nebel in distincte Sterne und dem gänzlichen Nichtvorhandensein irgend welcher unbestimmter nebularer Masse im Weltraume gesagt wird.

den übrigen Satelliten wohnen könnten; sowie durch Hervorhebung der durch den älteren Herschel, Argelander, Struve u. A. constatirten Thatsache einer Bewegung unsrer Sonne um einen zur Zeit noch unbekannten siderischen Mittelpunkt, aus welcher — für den Essahisten freilich ziemlich unbequemen und darum auch gänzlich von ihm übergegangenem — Thatsache sich die Coor-dination unseres Sonnensystems mit vielen anderen mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit ergebe, eben damit aber die Einzigkeit der Erde als Wohnstätte vernünftiger Creaturen nur um so unwahrscheinlicher und undenkbarer gemacht werde. Gegenüber den philosophisch-theologischen Anschauungen seines antipluralistischen Gegners, die er mit ziemlicher Entrüstung als zu hochmüthiger pantheistischer Menschenvergötterung hinneigend bezeichnet, macht er, außer der nachdrücklichst betonten Versicherung, daß sich schlechterdings kein anderer Zweck der ganzen unermesslichen Sternenschöpfung absehen lasse, als derjenige der Erzeugung und Förderung von intelligentem Leben ¹⁾, insbesondere die Annahme eines völlig univervellen, den Bewohnern aller Welten zu Gute kommenden Characters des Erlösungswerkes Christi geltend. In-dem er nämlich, abweichend von Chalmers (s. oben), dagegen übereinstimmend mit einer auch von Miller ²⁾ getheilten Meinung, die Nothwendigkeit des Sündigens für jedes gottähnliche persönliche Geschöpf, also die Erlösungsbedürftigkeit auch aller Engel und sonstigen außerirdischen Weltbewohner behauptet, meint er Jesum, in etwas einseitiger und übertriebener Berücksichtigung von Bibelstellen, wie Col. 1, 20; 2, 10; Eph. 1, 21 ff., als die „Sonne der Gerechtigkeit, unter deren Fittichen Heil für die Bewohner des ganzen Weltalls ist“, und zwar dieß in des Worts umfassendster Bedeutung, betrachten zu müssen. Die dieser (einigermassen nach Supralapsarismus schmeckenden) Anschauung entgegenstehende Annahme bezeichnet er kurzweg als ein „extra-ordinary proposition“, als eine „extravagant conclusion“. Nur da, wo der sündige Abfall von Gott als nicht bloß möglicher, sondern als nothwendiger Factor der Entwicklung vor-

1) S. p. 183: „In peopling such worlds with life and intelligence, we assign the cause of their existence.“ — Vgl. p. 135. 229 ff.

2) Footprints of the Creator, p. 301—303.

ausgesetzt ist, meint er daß die herrlichsten und erhabensten Eigenschaften Gottes, z. B. seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, zu voller Selbstoffenbarung zu gelangen vermöchten ¹⁾).

Auf einigen anderen Punkten seiner Erörterung macht sich Brewster womöglich noch stärkerer Abweichungen von den Anschauungen der heil. Schrift in heterodoxem Sinne schuldig. Sein am Schlusse angestellter Versuch einer Schilderung der zukünftigen Entwicklung und Vollendung der Welt umgeht in ähnlicher Weise, nur in entgegengesetzter Richtung, wie der entsprechende Abschnitt in Whewells Essay, das feste prophetische Wort der Schrift, indem er ziemlich einseitig den Himmel mit seinen „riesigen Gottestempeln ohne Zahl“ als Gegenstand christlicher Hoffnung und Sehnsucht geltend macht, dabei aber nicht nur die so vielfach und deutlich in der Bibel verheißene einstige Verklärung der Erde, sondern selbst ein für die Richtung seiner hauptsächlich den himmlischen Welten zugekehrten eschatologischen Speculation so wichtiges Schriftwort, wie Joh. 14, 2, fast gänzlich übersieht und vernachlässigt ²⁾). Schon früher aber begegnet man einer Aeußerung, die in auffallender Weise an die bekannte Präadamitenhypothese Peyer's erinnert, der Behauptung nämlich: bei späterem tieferem Eindringen in den ungeheueren Kirchhof unserer Erdoberfläche könne man möglicher Weise auf die Spuren und Reste höher organisirter reinerer und gottähnlicherer Erdenbewohner als wir Menschen stoßen, deren Existenz vielleicht allen dermalen bekannten oder erkennbaren geologischen Epochen vorausgegangen wäre ³⁾).

Je weniger die christliche Begeisterung und der orthodoxe Eifer dieses Autors sich frei von Willkürlichkeiten und Extravaganzen der angedeuteten Art zu halten vermocht hatte, um so mehr mußten seine Behauptungen zu neuen Behandlungen der ganzen Pluralitätsfrage und zu Versuchen einer in physikalischer wie in religiöser Hinsicht präciseren Beantwortung derselben auffordern. Von den noch weiterhin über die Contraverse abgegebenen Urtheilen ziehen wir hier nur zwei ungefähr gleichzeitig

¹⁾ S. Cap. IX, besonders p. 142—151.

²⁾ Nur p. 261 („the house of many mansions“) wird die Stelle wenigstens anspielungsweise und im Vorbeigehen einmal berührt.

³⁾ S. Cap. III, p. 57—61.

(beide 1855) herausgekommene Schriften in nähere Untersuchung, welche beide auf Grund gebiegener und kenntnißreicher Argumentationen die antipluralistische Hypothese des „Essayisten“ entschieden verwerfen, dabei aber doch vielfach auch mit Brewsters Annahmen in kritischen Widerstreit treten.

Montagu Lyon Philips, wie es scheint ein naturwissenschaftlich gebildeter Laie, keinesfalls ein Naturforscher ersten Ranges, vertritt in seiner Schrift „Worlds beyond the Earth“ die pluralistische Weltansicht vermittelt engen Anschlusses an Laplace's Annular- oder Nebularhypothese, welcher er eine eigenthümliche, von der Methode des Essayisten wesentlich abweichende Modification fortbildender und rectificirender Art zu ertheilen weiß. Er geht nämlich von dem physikalischen Gesetze aus, daß die schwersten Gewichtstheilchen einer rotirenden Masse allemal nach dem Aequator derselben hinstreben und demzufolge eine das Innere des ganzen rotirenden Balles an Dichtigkeit bedeutend übertreffende Kruste um denselben bilden müssen, und behauptet auf Grund dieser experimentell wohlgesicherten Thatsache, daß die Planeten, — diese verschiedenen Altersstufen angehörigen „Kinder der Sonne“, deren ältestes Neptun, deren jüngstes Merkur sei, — sammt und sonders als Hohlkugeln (hollow shells) mit bald dünnerer bald dickerer Schaaale aufzufassen seien, bei deren keiner die Möglichkeit des Bewohntseins von hochorganisirten vernünftigen Geschöpfen in Abrede gestellt werden dürfe. Als Hauptbeweis für diese seine nebulare Hohlkugelhypothese macht er geltend, daß der Granit, dieses härteste und muthmaßlich älteste Urgestein der Erde, aus lauter ursprünglich gasförmigen Substanzen (flüchtigen Metallen verbunden hauptsächlich mit Sauerstoff) bestehe, daß nicht minder das Wasser des Meeres gasigen Ursprungs sei, ja daß sogar das Gold ursprünglich in gasartig verflüchtigtem Zustande existirt haben müsse, wie aus der Art, in welcher die einzelnen Körner des Californischen Goldes in die sie umschließenden Quarze eingeschlossen seien, hervorgehe. Doch gelingt es ihm ziemlich schlecht, den jedenfalls sehr gewichtigen Einwurf gegen diese Theorie: „daß ja ihr zufolge unsere Atmosphäre eigentlich als im Inneren unseres festen, aber hohlen Erdballs eingeschlossen zu erwarten sein würde“, durch Hinweisung auf die Composition auch sämmtlicher

thierischer und pflanzlicher Organismen aus lauter Substanzen von eigentlich gasiger Natur zu entkräften; zumal da er, entsprechend seiner überhaupt etwas unstet, plan- und zusammenhanglos hin- und herspringenden Darstellungsweise, dieses so wichtige Thema plötzlich verläßt, bevor er seine Widerlegungsgründe mit gehöriger Gründlichkeit entwickelt hat¹⁾. Und wenn er, gegenüber der allerdings allzustarken Behauptung Sedgwick's, daß die Laplace'sche Nebularhypothese überhaupt nichts als „the raving madness of hypothetical extravagance“ und obendrein „dangerous to religion“ sei, sie vielmehr geradezu für „religion“ erklärt und ihren einzig vernunftgemäßen und schriftgemäßen Character mit der lebhaftesten Begeisterung vertheidigt, so verbietet doch die eigenthümlich kühne und schwerlich durchaus haltbare Gestaltung, die gerade er dieser kosmogonischen Theorie ertheilt hat, jede irgendwie unbedingte Zustimmung zu dieser seiner Ansicht. — In theologischer Hinsicht muß man die bei diesen wie bei nicht wenigen anderen englischen Schriftstellern des modern aufgeklärten, und doch nicht geradezu unkirchlichen Standpunkts vorkommende Manier einer rein „figurativen“ Auffassung solcher biblischer Aussprüche, die mit gewissen Naturthatfachen im Widerspruch zu stehen scheinen, bedenklich finden. Phillips unterhält, wenn auch weniger hinsichtlich der Entstehung, so doch in Betreff der zukünftigen Vollendung unseres Erdballs und seiner menschlichen Bewohner ziemlich wilde und von der Norm des Worts der Offenbarung weit abirrende Speculationen²⁾. Die Geschichte von der Erschaffung des Regenbogens als Bundeszeichens zur Zeit Noah's erklärt er ohne Weiteres für „figurative language“, da der Regen ohne Zweifel schon in den viel älteren Epochen der Urwelt vorgekommen sein müsse, wie sich aus den in uralten Trias-schichten bemerkbaren Spuren von Regentropfen deutlich ergebe³⁾.

¹⁾ S. p. 215—249.

²⁾ Nach p. 265 ff. besteht die Hauptbestimmung des Menschengeschlechts darin, für die gegenwärtige Schöpfungsperiode in ähnlicher Weise eine bestimmte Arbeit zu vollbringen, wie sie niedere vormenschliche Organismen für die verschiedenen urweltlichen Epochen hatten thun müssen; worauf dann gewisse geologische Umwälzungen eine neue höhere Entwicklungsperiode unserer Erde herbeiführen würden.

³⁾ p. 212.

Dergleichen rationalistische Gelüste treten in noch weit bedeutenderem Umfange und mit noch viel größerem Nachdruck bei dem Oxforder Professor der Physik und der Mathematik Baden Powell hervor, der in seinem auf den Pluralitätsstreit bezüglichen Werke „On the Unity of Worlds and of Nature“ (eigentlich einem Complex von drei Abhandlungen: „On the Spirit of the inductive Philosophy“: On the Unity of Worlds und „Philosophy of the Creation“) die Annahme einer Vielheit bewohnter Welten sowohl mit naturwissenschaftlichem — vorzüglich gegen den Essayisten gerichteten, wie mit theologischem — hauptsächlich gegen Brewster gefehrtem Raisonnement verfährt. In der ersteren Richtung macht Powell überaus viele feine, von höchst reifem wissenschaftlichem Urtheil und einer ebenso scharffinnigen als besonnenen physikalischen Betrachtungsweise zeugende Bemerkungen, welche im Ganzen die richtig limitirte und zu endgiltiger Präcision ihrer Wahrscheinlichkeitsbestimmungen erhobene Pluralitätshypothese bezeichnen dürften. Er bestreitet gleicherweise die ausschweifenden Phantasieen Aelterer und Neuerer, welche jedes einzelne Glied unseres Sonnensystems zu bevölkern und obendrein die Organisation und geistigen Eigenthümlichkeiten der Merkur-, Venus-, Jupiter-, Saturn-, Mondbewohner u. s. w. näher zu beschreiben suchen¹⁾, wie auch die einseitige Singularitätshypothese Whewell's, welcher er retrograde Bewegung, ein gewisses mittelalterliches Costum, und, wenn auch nicht einen physischen, eigentlichen, so doch einen „moralischen Ptolemaismus“ oder Antikopernikanismus vorwerfen zu müssen glaubt und die er daher auch durch eine eigenthümliche Vignette — eine mit der Papstkrone gekrönte, von der Sonne umkreiste Erdkugel mit der Unterschrift: „Mutato nomine de te“ — verspottet. Vielmehr behauptet er — unter öfterer Berufung auf den großen dänischen

¹⁾ Wie denn Fontenelle die Merkursbewohner für äußerst lebhafte, die der Venus für wollüstige und heißblütige, die des Mars für robuste, energische, die Jupiters und Saturns für träge und stumpfsinnige Charaktere erklärt habe; während Sir Humphry Davy in seiner „Vision“ gerade die Saturnbewohner als höchst lebhafte, vortrefflich organisirte und namentlich mit äußerst feinen, weitreichenden, elephantenrüsselartigen Kopfsinnenorganen versehene Geschöpfe erblickt habe, der Dichter Patrick Scott aber, in seinem Gedichte „Love in the Moon“ (Lond. 1853) die Mondbewohner als „beings with an internal body and an external soul“ schildere (p. 190).

Physiker Versted, für dessen „Geist in der Natur“ er eine besondere Verehrung an den Tag legt — daß die außerirdischen Bestandeseile unseres Sonnensystems zwar sämmtlich (auch der Mond, von welchen neue Untersuchungen Professor Hansen's dieß wahrscheinlich gemacht hätten, ja selbst vielleicht die Cometen) als von organischen Geschöpfen bewohnbar zu betrachten, daß sie indessen am wahrscheinlichsten noch nicht zum Entwicklungsstandpunkte unseres Erdenlebens vorgebracht seien, dieses also doch allein intelligente Geschöpfe vom Range des Menschen aufzuweisen habe. Ähnlich sei es mit den entfernteren Fixsternwelten, von welchen man zwar keiner einzigen den Zweck, vernünftigen Geschöpfen Gottes zur Wohnstätte zu dienen, absprechen, die man aber doch darum nicht ganz nach Art unseres Sonnensystems construirt oder als nothwendig von menschenartig organisirten Wesen bevölkert denken müsse. Auch die Nebel seien, trotzdem, daß sich viele von ihnen in distincte Sterne hätten auflösen lassen, doch wahrscheinlich zu nicht geringem Theile wirkliche, also vorerst wenigstens unbewohnte Nebel, aus deren Existenz sich denn auch ein immerhin ziemlich hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für Laplace's kosmogonische Theorie, wenigstens für deren Grundgedanken, ergebe.

So weit als diese Entwicklung physikalischer Evidenzen oder Probabilitäten reicht, ist Powells ganze Anschauung und Methode unfehlbar eine völlig gesunde, maßvolle und das Gefühl auch des erleuchteten christlichen Naturbetrachters in keiner Weise verletzende. Stimmt sie doch fast in allen Hauptresultaten überein mit der Art und Weise, wie der, in diesem Stück gleichwie in so mancher anderen Hinsicht den Anschauungen eines Schubert folgende Kurz in seiner „Bibel und Astronomie“, durch bedingte Anerkennung der Laplace'schen Theorie (S. 313), durch Statuirung einer „Bewohntheit der Himmelswelten im Allgemeinen“ (S. 313), durch Zugeständniß einer möglichen Resolvirbarkeit auch der entferntesten Nebel in bewohnbare Sternwelten (S. 335) und durch Abweisung des dynamischen und idealistischen Geocentrismus eines Hegel und mancher Schelling'scher Naturphilosophen, wie Steffens (S. 345 ff.), sich auf einen mittleren Standpunkt zwischen die ordinaire Fontenelle'schen Pluralitätshypothese (mit ihrer langweilig geschmacklosen Verähnlichung oder Vereinerleung tellurischer und himmlischer Zustände) und zwischen das entgegen-

gesetzte Extrem pantheistischer Verabsolutirung der Erde zu stellen sucht. — Um so weiter weicht freilich Powell's theologischer Standpunkt von demjenigen eines Kurz ab. Entsprechend seiner oben angedeuteten starken Abneigung und krampfhafsten Scheu schon vor jeglichem Befangenbleiben in den engen Schranken der „jüdischen Weltansicht“ — unter welcher er auch den echten und wohlberechtigten biblischen Realismus mit begreift — behauptet er gegenüber Brewster's von der Einzigkeit und Furchtbarkeit des menschlichen Sündenverderbens und der Bedeutung von Christi Opfertod hergeleiteten Bedenken: der menschliche Sündenfall habe überhaupt keine physischen Uebel für die schon an sich sterbliche Menschennatur nach sich gezogen; Christi Erlösungswerk sei aber eine ausschließlich der geistigen Welt angehörige, lediglich moralische That und entziehe sich wegen seines absolut geheimnißvollen Charakters jedem derartigen Raisonnement der Menschen gänzlich; obendrein gehörten Bedenken jener Art einer veralteten und bornirten Theologie an und beruhten auf „too literal an interpretation of the anthropomorphisms of the Hebrew scriptures ¹⁾“ So verräth es ebenfalls einen etwas bedenklichen Spiritualismus der Exegese, wenn er einer anderen Behauptung Brewster's, wonach die Annahme einer Bewohnbarkeit der Planeten auch im Interesse des christlichen Auferstehungsglaubens nothwendig sei, einfach das paulinische, *σῶμα πνευματικόν* 1. Cor. 15, 44 entgegenhält und das in Wahrheit auf den geistigen Menschen im Diesseits bezügliche *καὶ νῦν κτίσις* 2. Cor. 5, 17; Gal. 6, 15 in exklusiven Gegensatz zur diesseitigen Naturgestalt des Menschengeschlechts stellt, indem er es auf die verklärte Menschheit der Palingenesie zu beziehen scheint ²⁾. Auch die Leugnung der Bedeutsamkeit des einheitlichen Ursprungs des Menschengeschlechts für die christliche Glaubenslehre; die Behauptung, daß die Offenbarung überhaupt in keinerlei für sie selbst erheblicher Wechselbeziehung zur chronologischen, astronomischen oder kosmogonischen Wissenschaft stehe; die Meinung, daß schon der Begriff „Schöpfung“ jeder streng wissenschaftlichen oder philosophischen Geltung entbehre und überall da, wo er gebraucht werde, ein Geständniß des Nichtwissens um den eigentlichen

¹⁾ S. p. 299—307 und vgl. das oben über M. Lyon Phillips Gesagte.

²⁾ p. 307—309, 324.

Hergang der Weltentstehung im Ganzen oder Einzelnen involvire; endlich wohl auch die wenigstens theilweise Adoption der Lamarck'schen Entwicklungshypothese als einer für den christlichen Gottes- und Schöpfungsglauben wesentlich irrelevanten Theorie ¹⁾ — gehören mit zu diesen eine abstract spiritualistische oder rationalisirende Tendenz verrathenden Aeußerungen, mit welchen Powell übrigens keineswegs so isolirt unter den modernen Naturforschern Englands dastehen dürfte, wie seine eigenen hin und wieder geführten Klagen dieß darzustellen suchen ²⁾.

So viel hat übrigens die bisherige Darstellung wohl zu zeigen vermocht, daß Newtons Geist einer ebenso nüchternen als hochfliegenden Wissenschaftlichkeit, verbunden mit einem festen Gottesglauben und mit ehrfurchtsvoller Heilighaltung des göttlichen Wortes, auch noch bei den heutigen Physikern Großbritanniens im Großen und Ganzen fortlebt und daß seine fruchtbringende Wirksamkeit selbst bei solchen Forschern noch nicht aufgehört hat, die mehr oder minder zu deistischer Losreißung der Welt von ihrem Schöpfer oder zu rationalistischer Trennung des Wissens vom Glauben hinneigen. Beachtenswerth dürfte für uns Deutsche, Theologen wie Naturforscher, insbesondere die Thatsache sein, daß, wie sich namentlich aus den Verhandlungen über die Einheit und Vielheit der Welten ergibt, die gegenwärtige englische Physikotheologie und gläubige Naturforschung keineswegs mehr als in die engen Schranken einer einseitig theologischen Betrachtungsweise gebannt dasteht, daß sich vielmehr ernstliche Versuche zur Gewinnung eines freieren und höheren Standpunkts der Weltanschauung in ihr zu regen beginnen, auf welchen das ganze Gebiet der christlichen Offenbarung gleicherweise wie das ganze und unverkümmerte Gebiet der Naturthatsachen zu seinem Rechte gelangt und die hoffende Anschau des verheißungsgläubigen Christen auf die Herrlichkeit der zukünftigen Welt durch eine Art von höherer physikalischer Wahrheitsrechnung gestützt, gehoben und gleichsam mit Flügeln zu neuem und höherem Aufschwung ihrer Gedanken begabt wird.

¹⁾ S. besonders p. 324, 332, 456 ff.

²⁾ S. z. B. p. 489.

Bei **And. Besser** in Gotha ist erschienen;

Leben und Lehre
des
Johannes Scotus Erigena
in ihrem Zusammenhang

mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer
Berührungspuncte mit der neueren Philosophie und Theologie
dargestellt

von

Dr. Theodor Christlieb,

Pastor der deutschen evangelischen Kirche in Islington-London.

Mit Vorwort von **Professor Dr. Landerer.**

gr. 8. geh. 2 Thlr. 12 Sgr.

Der Verf. hat sich der Aufgabe unterzogen, das Leben und System des Scotus Erigena unter steter Berücksichtigung der verschiedenen Ansichten darüber aus den Quellen darzustellen und mit zahlreichen Anführungen aus seinen Schriften zu belegen. Wie der Verf. am Schlusse seines Werks selbst sagt, ist er weit entfernt zu glauben, daß mit dieser seiner Arbeit die Acten über Scotus Erigena geschlossen seien, da bei dem ganzen Charakter der Darstellung in den Schriften des Scotus Erigena und bei der Doppelseitigkeit seines Standpunktes manches disputabel bleiben wird. Immerhin aber wird ein wesentliches Verdienst des Verfassers darin gefunden werden, daß er jene Doppelseitigkeit des Standpunktes bei Erigena schärfer als bisher gesehen ist, gegenüber von denen, welche ihn ganz auf die eine oder die andere Seite stellen wollen, nachgewiesen hat.

Im Verlage von **Ernst Bredt** in Leipzig ist soeben erschienen:

Roskoff, Prof. Dr. Gustav, **Die Simsonssage**
nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung
und der Heraclesmythus. gr. 8. geh. 16 Ngr.

Israel's Zukunft. Ein Versuch über die letzten
Kämpfe und die Verherrlichung des Volkes Gottes von
C. Guenz. Frei nach dem Französischen mit Vergleichung ähnlicher Schriftforschungen. 365 Seiten. 8. geh.
Preis 20 Ngr.

Verlag von **F. A. Brockhaus** in Leipzig.

Gespräche von **Ulrich v. Hutten**, übersetzt und erläutert von **David Friedrich Strauß.**

Auch unter dem Titel:

Ulrich von Hutten. Dritter Theil. 8. Geh. 2 Thlr.

Während ein Theil von Deutschland in erfreulichem Aufschwung sich der Concordate mit Rom erwehrt, deren Folgen ein anderer Theil des Vaterlandes nur allzu bitter empfindet, ist in Italien die römische Hierarchie in ihren weltlichen Grundlagen bedroht. Mit doppeltem Interesse wird man daher eben jetzt die Stimme desjenigen Streikers mit Rom aus der Reformationszeit vernehmen, der diesen Kampf, fern von kirchlicher Befangenheit, ganz im Geiste unserer Zeit vom freiesten politischen und patriotischen Standpunkt aus geführt hat. In diesem Sinne bietet hier Hutten's Biograph dessen classische „Gespräche“ in einer jedem Gebildeten zugänglichen Form, zugleich mit scharfen Anknüpfungen auf die Gegenwart in der Vorrede, dem deutschen Volke dar.

Der Ursprung der Evangelien.

Nach den neuesten Forschungen für das Volk bearbeitet von
Christianus. (Abdruck aus der zweiten Auflage von des Verf.
„Evangelium des Reichs“.) 8. Geh. 10 Ngr.

Der Verfasser glaubt durch diese Zusammenstellung der neuesten Forschungen den Beweis geliefert zu haben, daß die Worte Jesu Christi nur durch den Apostel Matthäus ausgezeichnet, und in spätern Zeiten absichtlich verfälscht worden sind.

Im Verlage von **Pfeffer** in Halle erschien soeben:

Der Paschastreit der alten Kirche
nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte
und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt

vom
Prof. Dr. Hilgenfeld.

Preis 1 $\frac{4}{5}$ Thlr.

In neuer mit einem Anhange vermehrter und im Preis ermässigte Ausgabe ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Novum Testamentum graece, secundum codicem principem Vaticanum edidit, integram varietatem aetatis Apostolicae, versionis II vel III saeculi, codd. Alexandrinorum IV vel V, graeco latinorum VI—VIII s. denuo examinatam, et XI codd. orientalium IV—XV s. nec non slavonicorum XI—XIII s. nunc primum collatam tamquam antiquissimum commentarium cum locis V. T. e cod. Vaticano allatis et cum lexicod. grammatico adjuncta varietate editionis romanae A. MDCCCLVII adjecit Eduardus de Muralto. 1860. 16. Geh. 1 Thlr. 24 Ngr.

Novum Testamentum graece, secundum codicem principem Vaticanum edidit Eduardus de Muralto, adjuncta varietate editionis romanae A. MDCCCLVII. Editio minor. (Nur den Text enthaltend.) 1860. 16. Geh. 21 Ngr.

Recensus locorum quibus editio codicis Vaticani romana ab Angelo Majo praeparata et Hamburgensis annorum MDCCCXLVII et MDCCCXLVIII inter sese differunt adjuncta in locis dubiis varietate Bartolocciana, Birchiana, Bentlejana nec non lectione ab Eduardus de Muralto Romae in ipso codice hic illic observata. 1860. 5 Bogen 16. Geh. — Einzeln für die Besitzer der frühern Ausgabe 6 Ngr.

Hamburg, 1860.

Joh. Aug. Meissner.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in Berlin ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Evangelischer Kalender.

Jahrbuch für 1861.

Herausgegeben von Prof. Dr. **Piper.**

Preis 10 Sgr. — in Preußen mit Stempel 12½ Sgr.

In der J. J. Lentner'schen Buchhandlung in München ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Oischinger, J. N. P., Dr., *Commentarii theologici quibus quaestiones de theologia scholastica controversae, quae imprimis ad doctrinam de ss. Trinitate, de Christo Domino et de hominis natura, ad Dei relationem ad creatura necnon, ad totam Scholasticorum scientiam speculativam pertinent, systematice illustrantur atque exponantur.* 8. maj. 208 Seiten geh. 2 fl. od. 1 Thlr. 10 Ngr.

Bewürdige Commentare sind für die theologische Entwicklung von höchster Wichtigkeit, denn sie behandeln mehrere dem heiligen Stuhle vorgelegte Streitpunkte und beweisen gegen die Scholastiker, daß die göttlichen Personen nicht indirekt und uneigentlich, sondern wesentlich das göttliche Wesen sind, daß sie nicht an sich nur complementa und modi und an sich untätig, sondern daß sie wahre und vollständige und frei aus sich wirkende Personen und Naturen sind, als die allein christliche Lehre, womit das Christenthum steht und fällt, durch die Concilien und Väter, wie durch den catechismus Romanus und die angesehensten Theologen Mähler, Klee u. A.; sie zeigen, wie die scholastischen Lehren aus falschen Prinzipien entstanden und schon an Gilbert verurtheilt wurden und wie sie mit den Dogmen, die nicht uneigentlich erklärt werden dürfen, nothwendig in Widerspruch gerathen; so wird — um nur auf Ein Beispiel hinzuweisen — der concilienmäßige Ausspruch von Christus: homo assumptus, von der Scholastik für Nestorianismus oder für irrig und uneigentlich erklärt.

Inhalt der Studien und Kritiken.

Jahrgang 1861. I.

Abhandlungen:

1. Hupfeld, noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung.
2. Weiß, zur Entstehungsgeschichte der drei synoptischen Evangelien.

Gedanken und Bemerkungen:

1. Risschl, über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten.
2. Rapphausen, Bemerkungen über einige Stellen des vierten Capitels der Genesis.

Recensionen:

1. Lücke, Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes; recensirt von Wieseler.
2. Saß, Geschichte der protestantischen Dogmatik; rec. von Kling.

Miscellen:

Programm der teyler'schen theologischen Gesellschaft für das Jahr 1860.

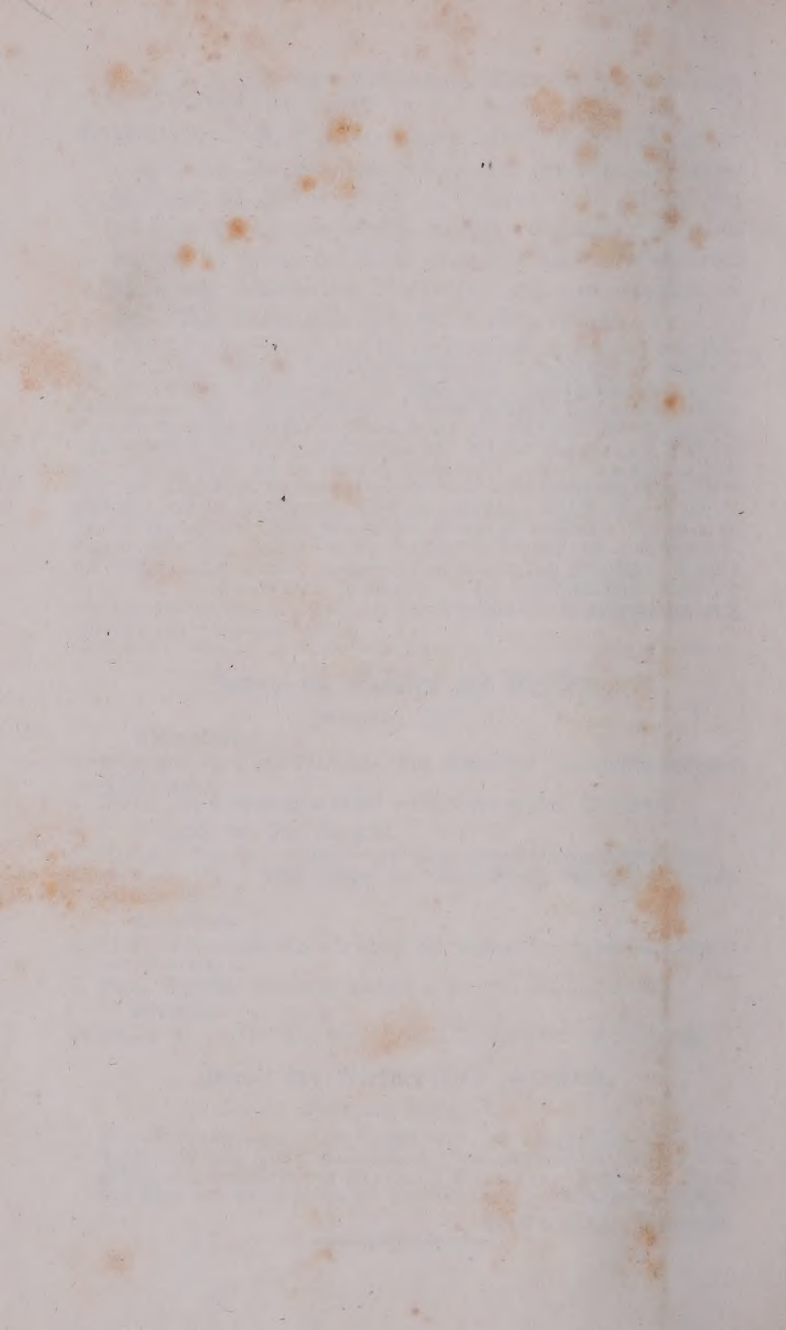
Inhalt der Niedner'schen Zeitschrift.

Jahrgang 1861. I.

1. Die Christenverfolgungen in Persien unter der Herrschaft der Sassaniden im vierten und fünften Jahrhundert. Aus gleichzeitigen syrischen Originalquellen dargestellt von Friedrich Vhlmann, Doctor der Theol. und Prof. der Theologie an der Friedrich-Wilh.-Universität in Berlin.

Friedr. Andr. Werthes.





GTU Library



3 2400 00294 8317

